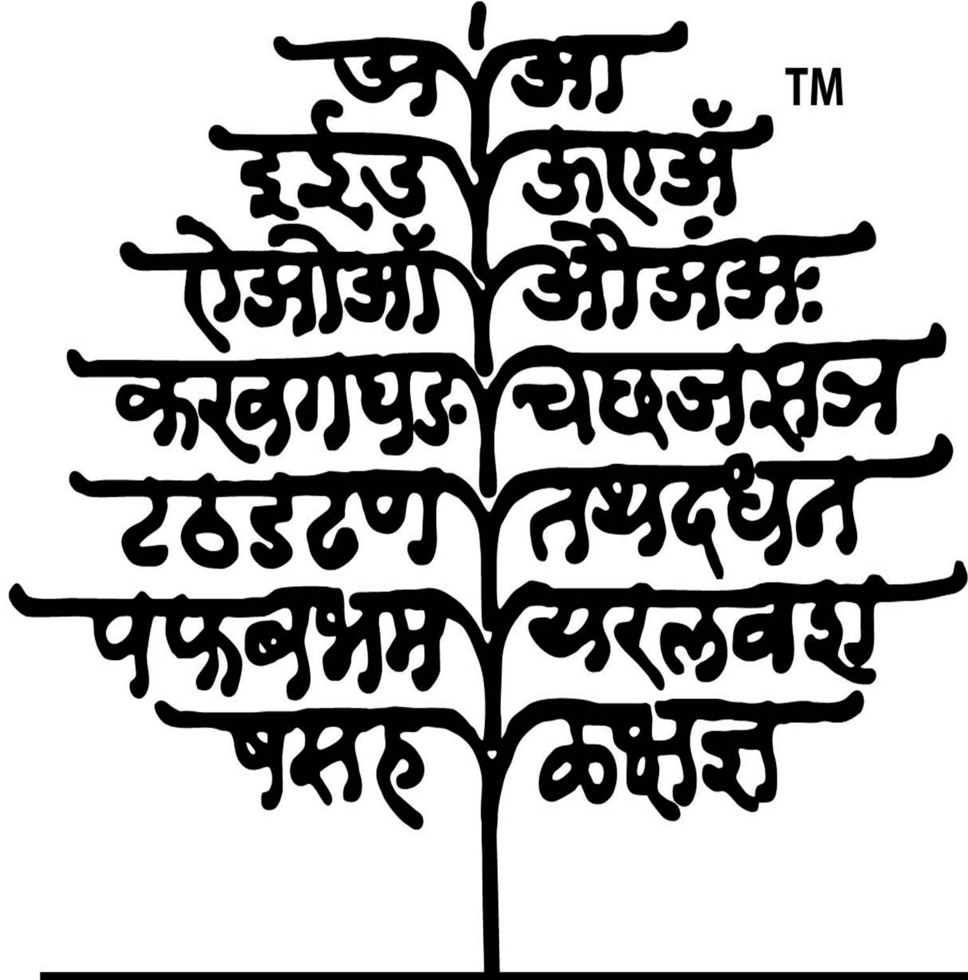


मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

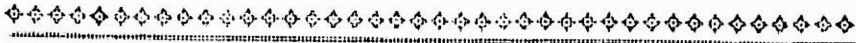
१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

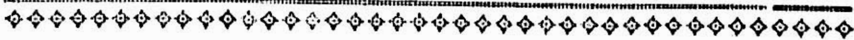
वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

नवभारत

वर्ष १६ वे]　　　　जुलै १९६३　　　　[अंक १०





वार्षिक वर्गणी ९ रु.]　　　　[किरकोळ अंक १ रु.






मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

प्राज्ञपाठशालामंडळ वाई, यांचे मासिक

वर्ष सोळावे | **नवभारत** | जुलै

अंक दहावा | १९६३

(महाराष्ट्र राज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ पुरस्कृत)

वार्षिक रु. ९ **सहामाही रु. ५** **अंकास रु. १**

हे मासिक श्री. म. शं. साठे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, २१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून प्रा. वि. म. बेडेकर यांनी प्राज्ञपाठशालामंडळ वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता : १ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक,
'गणेश भुवन' २७६, तेलंग रोड, माटुंगा–मुंबई १९

२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
C/o प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि० सातारा)

३ चौकशी : श्री. वा. वि. कोनकर
१८८ एफ्, भीमराववाडी, मुंबई २
फोन नं. २३५५४

[मराठी साहित्य महामंडळाने ठरविलेले शुद्धलेखन अनुसरण्याचे ठरविले असून त्याप्रमाणे शुद्धलेखनपद्धति अनुसरली आहे. का. सं.]

अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमाला

(१) धर्मकोश– व्यवहारकाण्ड भाग १ ते ३	किंमत
साधी बांधणी	५२.००
कापडी बांधणी	७३.००
(२) धर्मकोश – उपनिषत्काण्ड भाग १ ते ४	
साधी बांधणी	११०.००
कापडी बांधणी	१३८.००
(३) धर्मकोश– संस्कारकाण्ड भाग १ ला	४५.००
कापडी बांधणी	६२.००
(४) मीमांसादर्शन	२५.००
(५) मीमांसाकोश ... भाग १ ते ६	२००.००
(६) कौषीतकिब्राह्मणारण्यकविषयकोश	६.००
(७) बौद्धागमार्थसंग्रहः	२०.००
(८) हिंदुधर्माची समीक्षा (लक्ष्मणशास्त्री जोशी) ...	५.००
(९) वैदिक संस्कृतीचा विकास	६.००
(१०) नवमानवतावाद	२.५०
(११) मानवाचा आदर्श	३.००
(१२) चार्वाक– इतिहास आणि तत्त्वज्ञान (प्रा. सदाशिव आठवले) ...	३.००
(१३) गीता-प्रवेश (डॉ. गो. वि. देवस्थळी) ...	२.५०
(१४) महाराष्ट्रांतील दुष्काळ व त्यावरील उपाययोजना (श्री. चा. अ. दाभोलकर)	२.००

अनुक्रमणिका

श्री. स. ह. देशपांडे

सहकारी संयुक्त शेतीतील प्रलोभनांचा प्रश्न

(१)

'संयुक्त सहकारी शेती-सिद्धान्त आणि व्यवहार' अशा शीर्षकाचा माझा एक लेख १९५८ जूनच्या 'नवभारता'त प्रसिद्ध झाला होता. या विषयाच्या इतर अंगांबरोबरच 'प्रलोभना' (incentive) चा विचारही त्यांत अंतर्भूत होताच; पण 'प्रलोभन' या विषयाचे एकूण परिमाण त्या लेखात दिग्दर्शित केल्यापेक्षा अधिक मोठे आहे असे माझ्या आता ध्यानात येत आहे. त्याबद्दल केलेला विचार या लेखात सादर करण्याचा प्रयत्न करीत आहे. पूर्वीच्या लेखात काढलेले या प्रयोगाच्या यशस्वितेच्या शक्याशक्यतेविषयीचे निष्कर्ष या विचारातून अधिकच भरीव होतात आणि संयुक्त शेती लोकशाही समाजाच्या प्रवृत्तीशी मुळातच विसंगत आहे हे अधिक दृढपणे मनावर ठसते असे मला वाटते.

(२)

सहकारी संयुक्त शेतीची रचना पुन्हा तपशिलाने वर्णिली पाहिजे असे नाही. अशा प्रकारच्या शेतीत स्वतंत्र शेतकरी आपली जमीन व शक्य आणि अशक्य तर इतर उत्पादनसाधनेही एकत्रित करतात; जमीन धरून या सर्व साधनांचा प्रत्यक्ष ताबा सहकारी संघाकडे जातो; एक स्वयंपूर्ण घटक म्हणून या सर्व शेतीचा उत्पादनव्यवहार संघामार्फत, म्हणजे संघाच्या व्यवस्थापक मंडळाकडून, म्हणजेच या मंडळाने नेमलेल्या व्यवस्थापकाकडून होतो. प्रत्येकाच्या कामाच्या प्रमाणात मजुरी वाटली जाते, एवढा सारांश येथे पुरे आहे. या ठिकाणी एका विशेष मुद्द्यावर जोर द्यावयाचा आहे. तो मुद्दा म्हणजे संघाच्या सदस्यांची 'श्रमशक्ति,- (Labour) सुद्धा संयुक्त शेतीत एकत्रित केली जाते हा होय. संयुक्त शेतीवर लिहिल्या गेलेल्या सर्व वाङ्मयात याचा उल्लेख आहेच. येथे एवढेच दाखवावयाचे आहे की श्रमशक्तीच्या एकत्रीकरणातूनच प्रलोभनाविषयीचे महत्त्वाचे प्रश्न उभे राहतात. या विशिष्ट विषयाचा विचार मात्र आजपर्यंतच्या लिखाणात कोणी केल्याचे दिसत नाही.

'श्रमशक्तीचे एकत्रीकरण' ('pooling of labour') ही शब्दसंहति संयुक्त शेतीच्या संदर्भात जी नेहमी वापरली जाते तिचा अर्थविनिश्चय करणे प्रथम जरूर आहे.

संयुक्त शेतीसंघाचे जे सदस्य असतील त्या सर्वांच्या उदरनिर्वाहाची जबाबदारी संघाला घ्यावी लागेल. श्रमशक्तीच्या एकीकरणाचा हा अपरिहार्य परिणाम आहे. याला दुसरा स्वीकार्य असा पर्याय दिसत नाही. तत्त्वतः पर्याय आहे तो असा— संघाने सदस्यांच्या जमिनीच फक्त एकवट करावयाच्या आणि कामासाठी मजूर लावावयाचे. या मजुरात अर्थात् संघाचे सदस्यसुद्धा असू शकतील. कदाचित् कामाच्यावेळी त्याना अग्रक्रमही दिला जाईल. पण सर्वच्या सर्व सदस्यांना सर्व काळ काम देण्यास संघ बांधलेला राहणार नाही. पण हा पर्याय शेतकरी सदस्यांना मान्य होण्यासारखा नाही. आपली जमीन आपणापासून हिरावून घेतल्याची त्यांची जाणीव अधिक तीव्र होईल आणि कामाची शाश्वती नसल्यामुळे होणारे नुकसान पतकरण्यास ते तयार होणार नाहीत. शिवाय हेही लक्षात घ्यावे की भारतात जी संयुक्त शेतीची योजना मांडण्यात आली आहे व कार्यान्वितही आहे तीत श्रमशक्तीचे एकीकरण सर्वत्र अभिप्रेत आहे.

आता सदस्यांच्या उदरनिर्वाहाची व्यवस्था करण्याचे संघाजवळ दोनच मार्ग आहेत. एक, सदस्यांना जमिनीच्या मालकी हक्काबद्दल मिळणारे उत्पन्न. दोन, सदस्य जे काम करील त्या कामाचे वेतन. सदस्याने कामच केले नाही तर त्याच्या योगक्षेमाची व्यवस्था संघ करील काय ? नाही. कारण काम करणारालाच वेतन अधिक किंवा अधिक चांगले काम करणाराला अधिक वेतन हे प्रलोभनव्यवस्थेचे प्राणतत्त्व आहे. काम न करताही उत्पन्न मिळणार असेल तर काम न करण्याकडेच सर्वांची प्रवृत्ति राहील व संघाचा व्यवहार कार्यक्षमतेने होणार नाही. तेव्हा सर्वांचा योगक्षेम चालविणे याचा अर्थ संघाने सर्वांना काम देणे असा होतो.

तेव्हा सर्व सदस्यांना संघाने काम दिले पाहिजे हाच ' श्रमशक्तीच्या एकीकरणांचा पर्यायाने अर्थ होतो.

आता शेतीच्या संदर्भात आणि विशेषतः भारतीय शेतीच्या संदर्भात हे लक्षात घेतले पाहिजे की शेतीत फार मोठ्या प्रमाणावर कामाचाच तुटवडा आहे. एक-तर शेतीचा व्यवहार पावसावर अवलंबून असल्यामुळे तो मोसमी (Seasonal) आहे. शिवाय मोसमी अनुद्योगितेबरोबर इतर प्रकारची अनुद्योगिताही शेतीत असतेच. तेव्हा प्रश्न असा की सर्वांना देण्याइतके काम संघाजवळ नसले तर संघ काय करणार ? काही थोड्यांनाच काम मिळणार असेल तर इतरांच्या योग-क्षेमाचे काय ? आणि कामाशिवायही त्या इतरांचा योगक्षेम संघ चालविणार असेल तर प्रलोभनांचे काय ?

सर्व सदस्यांना काम दिले पाहिजे या अटीमधून म्हणजेच श्रमशक्तीच्या एकत्रीकरणातून हा प्रश्न उभा राहतो. यावर असे कुणी सुचवील की ज्या वेळी संघाच्या जमिनीवर काम नसेल त्यावेळी सदस्यांनी इतर काही उद्योग पाहावा. अर्थात संघाने हे स्वातंत्र्य सदस्यांना दिलेच पाहिजे हे स्पष्ट आहे. आणि ज्या मानाने बाहेर काही उद्योग उपलब्ध होईल त्या मानाने त्याचा लाभ घेण्याची प्रवृत्ति सदस्यांमध्ये असणार हेही निश्चित. पण असे स्वातंत्र्य सदस्यांना असणे पुरेसे नाही. वास्तवात या स्वातंत्र्याला फारशी किंमत नाही. कारण कामच कुठेही पुरेसे नाही. जेव्हा संघात काम नाही तेव्हा बहुधा बाहेरही असणार नाही आणि बाहेर जेव्हा काम असेल त्यावेळी संघातही असणार. कारण खेडेगावातून मुख्य काम शेतीचे आणि हंगाम सर्व ठिकाणी एकाच वेळी. तात्पर्य असे की काही अपवाद वजा जाता बहुतेक सदस्य कामासाठी संघावरच अवलंबून राहणार. आणि त्यांना काम पुरविणे ही संघाची जबाबदारी राहणार. अशा रीतीने संघबाह्य कामाचे स्वातंत्र्य गृहीत धरले तरी आपण उद्भावित केलेल्या प्रश्नाचे स्वरूप मुळात बदलत नाही.

संयुक्त शेतीचीच ही विशेष प्रकारची समस्या आहे.

संयुक्त शेती संघ आणि अर्थव्यवस्थेतील इतर अनेक प्रकारचे घटक यामधील एक महत्त्वाचा फरक येथे स्पष्ट होतो. कोणत्याही खाजगी धंद्यात अमुक इतक्या कामगारांच्या संख्येला काम दिले पाहिजे असे प्रवर्तकावर बंधन नसते. जास्त काम असले तर तो जास्त माणसाना कामावर घेतो, कमी असेल तर काही माणसांना तो कमी करतो, नोकरीवरून काढून टाकतो. संयुक्त शेतीत जास्त काम असले तर अर्थात बाहेरून मजूर बोलावण्यास काहीच प्रत्यवाय नाही. पण सद-स्यांना पुरेल इतके काम नसेल तर **कुणाला कामावरून कमी करण्याची शक्यता मात्र संयुक्त शेतीत नाही.**

सहकारी संयुक्त शेतीच्या तुलनेने खाजगी धंदेच नव्हे तर इतर प्रकारच्या सहकारी संस्था (सर्विस-कोऑपरेटिव्ह्ज्) सुद्धा या प्रकारच्या बंधनातून निसर्ग-तःच मुक्त आहेत. सहकारी कर्जवितरण संघ सदस्यांना संघात काम देण्यास बांधलेले नसतात. किंवा सहकारी व्यापारी संघालाही असे बंधन नसते. एवढेच काय सरकारी मालकीची शेतीही (state farming, nationalized farming) या दृष्टीने संयुक्त शेतीपेक्षा अधिक भाग्यवान् म्हटली पाहिजे. कारण राष्ट्रीय मालकीच्या उद्योगधंद्यातूनही कामाच्या प्रमाणात मजुरांची संख्या कमी-अधिक केली जाते.

संयुक्त शेतीच्या समस्येवर एकच इलाज आहे. तो म्हणजे उपलब्ध काम सर्व सदस्यांना विभागून देणे. या विभागणीचे जे तांत्रिक प्रश्न आहेत त्याचा विचार पुढे विभाग ४ मध्ये केला आहे आणि तो एका अगदी साध्या व काहीशा अ-वास्तव गृहीतकृत्यांवर. काही परिस्थितीत कामाची विभागणी करूनही चालण्यासारखे नसते आणि अशा वेळी जे प्रश्न उभे राहातात त्यांची चर्चा विभाग ५ मध्ये केली आहे. तूर्त आपण असे समजूया की कामाची समविभागणी करणे शक्य आहे आणि पुरेसे आहे. अशा स्थितीत संयुक्त शेती **अस्तित्वात येण्यापूर्वीचा** प्रलोभनांचा जो **प्रश्न** निर्माण होतो त्याच्या चर्चेपासून प्रारंभ करू. ही चर्चा विभाग ३ मध्ये केली आहे.

(३)

शेतकरी आपली जमीन व आपले श्रम संयुक्त शेतीत एकवट करण्यास मुळात तयार होतीलच की नाही या प्रश्नाला काय उत्तर मिळते हे पाहावयाचे आहे. शेतीतील कामाबाबतच्या प्रलोभनांचा प्रश्न येथे आपण लक्षात घेत नसून **संयुक्तीकरणाबाब-तच्या** प्रलोभनांचा घेत आहोत. सर्व सदस्यांना





संयुक्त शेती संघाने काम दिले पाहिजे ही संयुक्त शेतीची वर सांगितलेली अट आणि काम पुरेसे तर नाही ही प्रचलित परिस्थिति, या समस्येतूनच हा पहिला प्रश्न निर्माण होतो. ह्या प्रश्नाचे स्वरूप काय हे एका उदाहरणाने स्पष्ट करू.

क आणि ख हे दोन शेतकरी. क चे शेत १० एकर व ख चे ५ एकर. क ला आपल्या शेतावर वर्षाकाठी २०० दिवस काम मिळते व ख ला १०० दिवस काम मिळते असे समजू. चीनमधील संयुक्त शेतीच्या घवघवीत यशाचे वर्णन* वाचून क व ख आपली जमीन एकवट करण्याचा निश्चय करतात व संयुक्त शेती संघ स्थापन करतात असे समजू. (सहकारी कायद्याप्रमाणे सदस्य जास्त लागतात पण हे केवळ उदाहरण आहे.) आता या संयुक्त शेतावर एकूण काम ३०० दिवसांचे होणार. (मोठ्या प्रमाणावरील उत्पादनाचे लाभ- (Economies) नाहीत असे विवेचनाच्या सोयीसाठी समजावे) या एकूण तीनशे दिवसांच्या कामाची विभागणी क व ख मध्ये कशी करणार?

वास्तवात सर्व उपलब्ध काम दोघांना सारखे वाटून देणे एवढाच पर्याय उपलब्ध आहे. 'क' व 'ख' हे पूर्वी ज्या प्रमाणांत काम करीत होते (२:१) त्याच प्रमाणात त्याना आताही ते वाटून देण्याचा दुसरा पर्याय अमलात आणणे अशक्य आहे. या उदाहरणात 'क' व 'ख' याना नेमके किती दिवसाचे काम मिळते हे अगोदरच सांगितलेले आहे. पण प्रत्यक्षात ही माहिती उपलब्धच नसते. अर्थात् प्रत्येकाच्या शेतीच्या विस्ताराच्या मानाने त्याला काम मिळत असणार या आधारावर काही अंदाज करणे शक्य होईल. पण हा अगदी ठोकळ अंदाज होणार ही पहिली गोष्ट. पण याहून महत्त्वाचे दोन मुद्दे असे आहेत. उपलब्ध होणारे प्रत्येक काम २:१ या प्रमाणात वाटून द्यावे लागणार. सारखे काम वाटून देण्यापेक्षा अशा रीतीने विभागून देणे व्यवस्थापनाच्या दृष्टीने अतिशय गैरसोयीचे आहे. पुन्हा येथे घेतलेले उदाहरणही साधे आहे. दहा, वीस, पन्नास, शंभर अशी किंवा याहून जास्त सदस्यसंख्या असेल तर हिशेब ठेवण्याचे व काम विभागण्याचे काम किती घोटाळ्याचे व तापदायक होईल हे सहज ध्यानात येण्यासारखे आहे. तिसरे असे की समजा अशी कामाची विभागणी संयुक्तीकरणाच्या पूर्वीच्या कामाच्या प्रमाणात करता येणे तंत्रतः शक्य आहे असे समजले तरी काही सदस्य या प्रकाराला संमति देतील असे वाटत नाही. आपल्या उदाहरणातील 'ख' म्हणेल 'मला पूर्वीच्याच प्रमाणात काम मिळणार असेल तर संयुक्त शेतीत जाण्याने माझा काय फायदा आहे?'

तेव्हा वर म्हटल्याप्रमाणे उपलब्ध काम सर्वांना सारखे वाटून देणे हाच पर्याय राहतो. आता याचा 'क' वरील परिणाम पाहा. एकूण ३०० दिवसांच्या कामापैकी 'क' ला १५० व 'ख' ला १५० दिवस काम मिळणार. याचाच अर्थ 'क'चे काम ५० दिवसानी कमी होणार व ते ५० दिवस 'ख' ला मिळणार. याचाच अर्थ 'क'ची ५० दिवसांची मिळकत कमी होणार व ती 'ख'ला मिळणार. आता 'क' पुढे प्रश्न उभा राहतो– 'माझे काम व म्हणून मिळकत कमी होणार असेल तर जमीन संयुक्तात करा कशाला?'

लोक सहकारी संयुक्त शेतीसाठी आपखुषे (Voluntarily) तयार होतील की नाही याचा विचार करताना हा फार महत्त्वाचा प्रश्न ठरतो. कारण वरच्या चर्चेचा सारांश असा की मोठा शेतकरी लहान शेतकऱ्याबरोबर सहकार्य करण्यास तयारच होणार नाही— त्यात त्याचे नुकसान आहे. आणि "मोठा" असा शब्द लिहीत असताना हे शेतकरी फार मोठे जमीनदार असणार असा केवळ अर्थ मनात नाही. वर दिलेल्या उदाहरणातील दोन्ही शेतकरी खरे म्हणजे 'लहान'च आहेत; पण तरीही त्यात एक 'मोठा' व एक 'लहान' आहे. दोन एकरवाल्या शेतकऱ्यापेक्षा तीन एकरवाला, अडीच एकरवाला शेतकरीही मोठा आहे.

तेव्हा अशा अवस्थेत शेतकरी स्वेच्छेने संयुक्तीकरणास तयार होणार नाहीत. आणि यदाकदाचित् झालेच तर ते काय करतील ते स्पष्ट आहे. संयुक्त शेतीत जमीनमालकीचे उत्पन्न सदस्याला खंडाच्या (किंवा अशा काही) रूपाने मिळते. शिवाय कामाची मजुरी मिळते. त्यात खंडाचा हिस्सा अधिक मोठा ठरवावा असा आग्रह मोठे शेतकरी धरून बसतील. आणि असे झाले तर मजुरीचे उत्पन्न कमी होईल

* "भारत आणि चीन", पा. ६४.





आणि ज्यांची जमीन फार कमी त्याना संयुक्तात सामील व्हावेसे वाटणार नाही. हा नुसता तर्क नव्हे. प्रत्यक्षात हे घडत आहे ' रिपोर्ट ऑफ दि वर्किंग ग्रुप ऑन् को-ऑपरेटिव्ह् फार्मिंग ' (भारत सरकार, सहकार खाते, डिसेंबर १९५९) या पुस्तकात ग्रुपने आपला अनुभव पुढीलप्रमाणे वर्णिलेला आहे.

" पंजाबमध्ये आम्ही हिंडत असताना आमच्याकडे अशी तक्रार नोंदविण्यात आली की संयुक्त संघ मालकीहक्काबद्दल शेताच्या मालकांना ठोक उत्पादनाच्या १/३ भाग देतात तो फार कमी आहे; हे प्रमाण १/२ इतके वाढवून द्यावे. **ज्यांची संयुक्त शेतीत जमीन जास्त व ज्यांची श्रमशक्ति त्या मानाने कमी किंवा जे संयुक्त शेतीत कामच करीत नसत त्यांची ही मागणी होती. याउलट ज्या सदस्यांची जमीन कमी व श्रमशक्ति जास्त त्यांची मागणी अशी की मालकीहक्काबद्दल दिले जाणारे उत्पन्न आहे त्याहूनही कमी करावे** " (रिपोर्ट, खंड १, पा ५४) **(जाड टाईप मुळात नसलेला.)**

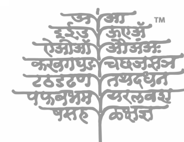
(यावर समितीची शिफारस अशी की कूळकायद्याप्रमाणे " राज्यसरकाराने जी खंडाची पातळी ठरवून दिलेली असेल तीहून अधिक खंड संयुक्त शेतीतील सदस्यांना देऊ नये. " निरनिराळ्या राज्यात ही पातळी खरे म्हणजे एक नाही. पण समिती या प्रश्नाने अस्वस्थ झालेली दिसत नाही. याहून महत्त्वाची गोष्ट अशी की वरील अडचणीचा खोल अर्थ समितीच्या ध्यानातच आलेला नाही.)

' आमची योजना संयुक्त शेतीची आहे, कम्युनिस्ट देशातल्याप्रमाणे सामुदायिक (Collective) शेतीची नाही. त्यामुळे पुरेसा प्रचार केला व शेतकऱ्यांच्या ध्यानी संयुक्त शेतीचे लाभ आणून दिले तर ते स्वेच्छया तिचा स्वीकार करतील; कम्युनिस्ट देशातल्याप्रमाणे येथे शेतकऱ्यांचा विरोध असणार नाही, ' अशा अर्थाची विधाने भारतातील संयुक्त शेतीच्या संदर्भात अनेकदा केली गेली आहेत त्यांचे वैतथ्य वरील चर्चेवरून लक्षात यावे. सामुदायिक शेतीत मालकीहक्काचे उत्पन्नच राहत नाही, केवळ मजुरीचेच उत्पन्न. याचा अर्थ सामुदायिकात संयुक्तापेक्षा जास्त समता अभिप्रेत असते. पण **जास्त** एवढेच खरे आहे. संयुक्त शेतीतही खाजगी शेतीपेक्षा जास्त समता अभिप्रेत आहे-'क' चे पन्नास दिवसाचे उत्पन्न 'ख' ला मिळते. तेथेही एकाचे उत्पन्न दुसऱ्याला, गरीबाला मिळावे (Transfer of income from the rich to the poor) अशी सोय आहे. ही समता चांगली की वाईट हा प्रश्न येथे नाही. अधिक समतेमुळे ज्यांचे नुकसान होणार आहे ते स्वेच्छेने या त्यागास तयार होतील की काय हा प्रश्न आहे. आणि या प्रश्नाचे उत्तर नकारार्थीच असणार हे स्पष्ट आहे.

अपूर्ण रोजगारीच्या अवस्थेतच हा प्रश्न निर्माण होतो हे विसरू नये. संयुक्त शेतीत पूर्ण रोजगारी मिळणार असेल तर काही गरीब सदस्यांचा फायदा झाला तरी दुसऱ्या कुणाचे नुकसान होणार नाही. पण तशी पूर्ण रोजगारी सद्यःस्थितीत बराच काळ अशक्य आहे हे गृहीतकृत्य मनाशी धरूनच वरील विवेचन केलेले आहे. आणि पुढेसुद्धा पूर्ण रोजगारीची अवस्था निर्माण होणे, भरभराटीची संयुक्त शेती अस्तित्वात येणे हे कसे कठीण आहे हे या लेखाच्या पुढच्या विभागातून दाखविण्याचा यत्न केलाच आहे.

या विवेचनातून आणखी एक निष्कर्ष निघतो त्याकडे लक्ष वेधणे शक्य आहे. संयुक्तीकरणापूर्वीच्या अवस्थेत सर्व शेतकऱ्यांची आर्थिक पातळी एकच असेल तर वर वर्णिलेली अडचण उद्भवणार नाही. संयुक्तीकरणोत्तर स्थिती संयुक्तीकरणपूर्व स्थितीसारखीच राहील. कम्युनिस्ट राज्यकर्ते क्रांतीनंतर जमीनवाटपाचा कार्यक्रम हाती घेतात. अर्थात् संयुक्तीकरणाला आदर्श रीतीने अवश्य अशी जी स्थिती- दरडोई उत्पन्नाची समानता- ती जमीनवाटपातून निर्माण होत नाही हे खरे. कारण कमाल धारण कायद्याप्रमाणे पूर्ण समता अस्तित्वात येत नाही. जी काही येते ती अशी की निरनिराळ्या कुटुंबांची जमीन सारखी होते. आणि दरडोई जमीन सारखी केली तरी दरडोई उत्पन्न सारखे होते असेही नाही. तरीसुद्धा हे खरे आहे की जमीन धारणातील अत्यंत तीव्र विषमता वाटपाच्या कार्यक्रमाने खूप कमी होते.

कम्युनिस्ट राज्यकर्ते जेव्हा जमीनवाटप करतात तेव्हा त्यानी हा प्रलोभनविषयक विचार केलेला असतोच असे म्हणता येणार नाही. पण अधिक समता प्रस्थापित झाली म्हणजे संयुक्तीकरणाच्या व सामुदायिकीकरणाच्या मार्गातील अडचणी कमी होतात





याचा काही फायदा कम्युनिस्ट देशांना मिळत असला पाहिजे असे म्हणता येईल. अशा रीतीने जमीनवाटप व सहकारी शेती याचा नुसताच कालानुक्रमी संबंध नसून तर्कानुक्रमीही (Logical) संबंध आहे.

' संयुक्तीकरणासाठी ' प्रलोभन (Incentive to co-operate) या विषयाचा विचार आपण या विभागात केला आणि असे प्रलोभन उपलब्ध नाही असे पाहिले. पुढच्या दोन विभागात ' संयुक्तीकरणानंतर 'च्या प्रलोभनांचा विचार करावयाचा आहे. खरे म्हणजे संयुक्त शेती स्वेच्छया अस्तित्वातच येणार नाही. असे सुचविल्यानंतर पुढच्या प्रश्नांचा विचार करण्याचेच कारण नाही असे कोणी म्हणेल. याला एक उत्तर असे की या पुढच्या प्रश्नांचे स्वयंभू असे तात्त्विक महत्त्व आहेच. दुसरे उत्तर असे की संयुक्त शेती स्वेच्छेने अस्तित्वात आली नाही तरी ती लादता येणे काही परिस्थितीत शक्य असते. कम्युनिस्ट देशात ती लादलेलीच असते. अशा शेतीत हे प्रश्न व्यवहाराच्या दृष्टीनेही महत्त्वाचे ठरतात. तेव्हा या प्रश्नांचा आता विचार करू.

(४)

सर्वांना पुरेसे काम नाही व कुणाला कामावरून तर काढून टाकता येत नाही या समस्येतून संयुक्त शेतीतील अंतर्गत प्रलोभनाचे जे प्रश्न निर्माण होतात. त्यांचा विचार दोन भिन्न पातळ्यावर करणे शक्य आहे आणि तो अनुक्रमे ४ व ५ या विभागात केला आहे. या विभागातील विवेचनाच्या मुळाशी दोन गृहीतकृत्ये धरू: (१) शेतावरील सर्व कामांचे आर्थिक मूल्य एकच आहे. उदाहरणार्थ, आठ तास मोट चालविणे व आठ तास गुरांची राखण करणे या दोन्ही कामांची मजुरी एकच आहे. (२) प्रत्येक सदस्याला शेतावरील सर्व कामे इतरांच्याच कार्यक्षमतेने करता येतात.

अशी अवस्था असेल तर सदस्याच्या दृष्टीने कोणतेही काम मिळाले तरी सारखेच आहे. कारण प्रत्येक काम त्याला करता येते व कोणतेही काम केले तरी त्याच्या मजुरीत फरक पडत नाही.

या विभागातील विवेचन वरच्या गृहीतकृत्यांमुळे सोप्या पातळीवर केले जाते. पुढच्या पाचव्या विभागामधील विवेचनाला पार्श्वभूमि म्हणून याचा उपयोग होईल. हा अशा पद्धतीचा उपयोग. दुसरा उपयोग असा की क्वचित् ही स्थिति वास्तवातसुद्धा आढळणे शक्य असल्याने यातील निष्कर्ष व्यवहारातही लागू पडतील.

अशा परिस्थितीत प्रश्न उभा राहतो तो असा की सर्वांना काम द्यावयाचे तर कामाची सम-विभागणी केली पाहिजे. विषम प्रमाणात कामाची विभागणी करणे व्यवस्थापकीय दृष्टीने किती अवघड आहे याचा उल्लेख मागच्या विभागात आलेला आहे. पण सम-प्रमाणात विभागणी करणे फार सोपे आहे असा याचा अर्थ नाही. अडचणी दोन प्रकारच्या आहेत :

(१) काहीं कामे विभागणेच अशक्य असते. अमुक एका कामाला अमुक इतकी माणसे असे प्रमाण तंत्रतःच ठरलेले असते. एकाच वेळी जास्त माणसे त्यात सामावली जात नाहीत किंवा कमी असली तर ते कामच होणार नाही (" Fixity of factor-proportions "). अर्थात् एकच वेळी काम विभागता आले नाही तर निरनिराळ्या वेळी निरनिराळ्या लोकाना ते देता येईल. पण मग यात बरोबर हिशेब नेहमीच जमेल असे नाही. हिशेबाच्या दृष्टीने सर्वांत सोपी स्थिती ती होईल की जीत उपलब्ध असलेल्या कामाची सर्व सदस्यांमध्ये **रोजच्या रोज** समान विभागणी करता येईल. पण अशी स्थिती सापडणे मुष्कील आहे. बरे विभागणी करता आली तर ती किती प्रमाणात शक्य आहे हाही प्रश्न आहे. चार माणसांच्या हातून जे काम होते ते दहा माणसात सोयीसाठी विभागणे हे काही तरी समजण्यासारखे आहे. पण वीस माणसात किंवा चाळीस माणसात ते विभागणे याला अर्थ नाही. कारण अशी विभागणी करणे व नंतर कामावर देखरेख ठेवणे हे भयानक जिकीरीचे काम होऊन बसेल. तेव्हा उपलब्ध असलेल्या श्रमशक्तीच्या मानाने जमीन जितकी कमी तितका या अडचणींचा जाच अधिक असे म्हणणे प्राप्त आहे.

" आपली शेती मोसमी (Seasonal) असल्यामुळे असेल तेव्हा सर्वांना पुरेल इतके मुबलक काम, आणि नाही तेव्हा कुणालाच नाही, अशी स्थिती

असल्याने वरच्या अडचणी निर्माण होणार नाहीत," असे यावर कदाचित् म्हटले जाईल. पण हे म्हणणे खरे नाही. हंगाम नसतो त्या वेळी अजीबात कामच नसते असे होत नाही. आणि थोडे काम असले की ते विभागण्याचा प्रश्न आलाच.

समान विभागणी वर उल्लेखिलेल्या कारणामुळे करता न आली तर प्रलोभनव्यवस्था चालू शकणार नाही. काम विभागता न येणे याचा अर्थ काहींना काम न मिळणे व काहीनाच ते मिळणे असा होतो. "तुला काम नाही", असे व्यवस्थापकाने एखाद्या सदस्याला सांगितले तर तो म्हणणार, "तो माझा दोष नाही. काम देत असाल तर ते करण्याची माझी तयारी आहे. तुमच्याजवळ मला देण्यासारखे काम नसेल तर नसो. पण तुम्ही मला दिवसाची रोजंदारी दिली पाहिजे." व्यवस्थापक त्याला मजुरी देऊ लागला तर काम करणारे इतर म्हणणार, "याने काम केलेले नाही ही एकच गोष्ट आम्हाला समजते. तेव्हा आमच्या मिळकतीत याला कामाशिवाय भागीदार करणे हा आमच्यावर अन्याय आहे."

विलोभनव्यवस्थेची अशी दुर्दशा सहज शक्य आहे. आणि तीतून सदस्यांचे परस्पर सामरस्य आणि सहकार्य कितपत शिल्लक राहील हे सहज कल्पिता येण्यासारखे आहे. अर्थात याही अवस्थेत संयुक्त शेती-संघ टिकवून धरणे शक्य आहे—बलप्रयोगाने! आणि मग कार्यक्षमतेचीही अपेक्षा कोणी करू नये.

तात्पर्य असे की संयुक्त शेतीत सतत व पूर्ण रोज-गारी निर्माण होण्याचा संभव नसेल तर विलोभन-व्यवस्था धोक्यात येण्याचा संभव फार. गोष्टीतल्या राक्षसाला खूष ठेवण्याचा एकच मार्ग होता—त्याला सारखे काम दिले पाहिजे. काम नसले की तो खायला उठणार.

'हुषार' व्यवस्थापक यातून एक मार्ग काढीलही. तो म्हणजे 'दिखाऊ' काम निर्माण करण्याचा. हे काम बहुधा शासकीय, पर्यवेक्षकीय असे असणार. सोव्हिएट सामुदायिक शेतात केवळ व्यवस्थापकीय खर्च चाळीस टक्क्यांच्या वर असतो. शेतीचे व्यवस्था-पन अर्थातच जरा अधिक तेढे (Complex) असते हे खरे; पण हा खर्च इतका मोठा होण्याचे कारण या सामुदायिक शेताच्या व्यवस्थापकाची 'हुषारी' हेही असावे असा संशय मनात येतो. पण हे 'दर्शनी' काम किती दिवस लोकांना फसवील? रशियात फसवणूक ध्यानात आली तरी प्रत्यक्ष विरोध होणार नाही. स्वयंस्फूर्त आचाराचा परिपाक म्हणून अस्तित्वात आलेल्या संयुक्तात हा विरोध अपरिहार्य आहे.

पुन्हा हे दर्शनी काम दिसते त्याहून अधिक धोक्याचे निश्चितच ठरेल. काम नाही पण वेतन मात्र आहे, असे या 'कामा'चे स्वरूप असल्यामुळे व्यवस्था-पकाचे वा अध्यक्षाचे मित्र व नातेवाईक यांची या कामात वर्णी लागणे सहज शक्य आहे. हेही परिणाम ध्यानात घ्यावयास हवेत.

(२) दुसरी अडचण अधिक तांत्रिक स्वरूपाची आहे. पण तरीही तिचे महत्त्व कमी आहे असे नाही. कामाची वाटणी ठरविल्यावर उभी राहणारी ही अडचण आहे. दोन माणसांनी आठआठ तास काम करावयाचे असे ठरविले आणि त्यांनी तसे केले असे आपण समजू. पण खरोखरच त्यांनी आठ तासाचे काम केले का? त्यांनी आळस केला नसेल किंवा कमअस्सल काम केले नसेल याची हमी कशी देणार?

यावर नेहमी सुचविला जाणारा तोडगा असा की आठ तासात सर्वसाधारण माणूस किती काम करतो याचा 'निकष' ('Norm') ठरवून द्यावा. आणि प्रत्यक्षात तितके काम झालेले आहे की नाही हे मोजून त्या मानाने वेतन द्यावे. हे करण्यात किती अडचणी आहेत हे पाहा-

(अ) विशेषतः शेती व्यवहारातील उत्पादन माण-साचा ज्यावर ताबा चालत नाही अशा घटकांवर बरेचसे अवलंबून असते. प्रत्यक्ष उत्पादन हा माणूस+ निसर्ग यांच्या संयोगाचा परिणाम असतो. आणि निसर्गाचा अंश नेहमी स्थिर असत नाही. यामुळे माणसाने केलेले उत्पादन किती याचा नेमका हिशेब करणे अशक्य आहे.

(ब) एक काम अनेक माणसांकडून जेव्हा केले जाते तेव्हा त्या कामातील प्रत्येकाचा स्वतंत्र हिस्सा किती हे सांगणे अशक्य असते. ही अडचणही वरच्या-सारखीच आहे. पुन्हा सर्वांना काम विभागून

देण्याची आवश्यकता वर दाखविलेलीच आहे. तीमुळे एका कामाला तर फारच माणसांचे हात लागतील.

(क) ' निकष ' उत्पादन ठरविले तरी ते दरवेळी मोजता येईलच असे नाही. उत्पादनाचा ' गुणात्मक ' (Qualitative) भाग मोजता येत नाही.

(ड) हिशेबाचे व व्यवस्थापनाचे काम वाढेल.

ही जी दुसरी अडचण-' निकष ' ठरविण्याची व काम मोजण्याची-सांगितली आहे ती नवी नाही. संयुक्त शेतीच्या अनेक टीकाकारांनी हे आक्षेप घेतलेले आहेत. मला असे म्हणावयाचे आहे की प्रलोभनांची अशक्यता सूचित करणारे आणखीही आणि जास्त मूलभूत स्वरूपाचे आक्षेप घेणे शक्य आहे त्यांचेच विवेचन या विभागात प्रथम केले आहे. आणखी विवेचन पुढच्या विभागात येणार आहे संयुक्त शेतीतील प्रलोभनविषयक अडचणींचे सामग्र्याने दर्शन व्हावे म्हणून जुन्याच एका मुद्याचा पुन्हा उल्लेख केला एवढेच.

(५)

मागच्या विभागात आपण जी गृहीतकृत्ये धरली ती आता सोडून द्यावयाची आहेत. एक गृहीतकृत्य असे होते की प्रत्येक कामाचे आर्थिक महत्त्व सारखेच आहे. दुसरे गृहीतकृत्य सर्व सदस्यांना सर्व प्रकारची कामे आणि तीही सर्वांना सारख्याच हुषारीने, कौशल्याने करता येतात. पण ही गृहीतकृत्ये व्यवहारात नेहमीच आढळात येतील असे नाही. तशी ती आली नाहीत तर प्रलोभनांचा प्रश्न एके निराळे व अधिक तीव्र स्वरूप घेतो. हे स्वरूप या विभागात विशद करावयाचे आहे. (प्रत्येक कामाचे निकष ठरविणे येथेही अवश्य आहेच. त्याशिवाय ज्या अडचणी उद्भवतात त्यांचाच विचार आपण करणार आहोत.)

उदाहरणाने ही स्थिती स्पष्ट करू. ज्यांचे आर्थिक मूल्य निरनिराळे आहे अशी कामे आता शेतात आहेत. म्हणजे आठ तास मोट चालविणे व आठ तास नांगरट करणे किंवा आठ तास गुरांची राखण करणे ही कामे निरनिराळ्या आर्थिक पातळीवरची आहेत; त्यांचे मूल्य निरनिराळे आहे. सोयीसाठी ' क्ष ' आणि ' ज्ञ ' अशी दोन प्रकारचीच कामे आहेत असे समजू. ' क्ष ' काम अधिक वरच्या दर्जाचे आहे, त्याचे मूल्य जास्त आहे. तेव्हा ते काम करणाराला अधिक मिळकत मिळाली पाहिजे. हा प्रलोभनाचा अर्थ. कोणत्याही समाजात शस्त्रक्रियाविज्ञ वा स्थापत्यविशारद यांना मिळणारे धन गिरणीकामगार वा शेतमजूर यापेक्षा अधिक असले पाहिजे. त्यावाचून अर्थव्यवस्थाच कोसळून पडेल. कारण सर्वांची मिळकत एकच असेल तर शस्त्रक्रियाविज्ञ वा स्थापत्यविशारद व्हावेसेच कुणास वाटणार नाही. तेव्हा निरनिराळ्या प्रकारच्या कामात असे उत्पन्न-भेद (Wage-differentials) असणे हे अर्थव्यवस्थेचा प्रपंच चालावयाचा तर अवश्य आहे. शेतीतही हे खरे आहे. म्हणूनच ' क्ष ' काम करणाराला अधिक मिळकत हवी. संयुक्त शेतीत ही व्यवस्था करता येईल काय ?

कम्युनिस्ट देशामधून सामुदायिक शेतीसंघात ही व्यवस्थाही केलेली असते असे सांगण्यात येते. तेथेही कामाच्या निरनिराळ्या प्रती करतात. आणि प्रत्येक प्रतीतील कामगारांना एका दिवसाच्या कामासाठी निरनिराळे वेतन देण्यात येते. आपल्याकडच्या संयुक्त शेतीतही अशी प्रलोभनव्यवस्था अमलात आणावी अशी सूचना अनेक कमिट्या व अनेक लेखक यानी केली आहे. पण खऱ्या अर्थाने अशी व्यवस्था करणे स्वभावतःच अशक्य आहे असे वाटते. आणि जेथे ती केली जाते असे सांगतात तेथे तिचे स्वरूप अत्यंत फसवे असले पाहिजे असा संशय येतो. कोणत्याही खाजगी व सार्वजनिक धंद्याप्रमाणे काम नसले म्हणजे माणसाना कामावरून काढून टाकणे संयुक्त व सामुदायिक शेतीत शक्य नाही हे मागे विवेचिलेले गृहीतकृत्य नीट ध्यानात धरले तर ही निगमने अगदी तर्कशुद्ध रीतीने निघतात.

हे आता स्पष्ट करावयास हवे. अडचण कशी निर्माण होते ते पाहा. ' क्ष ' काम करण्यात निपुण असे २० आणि ' ज्ञ ' काम करण्यात निपुण असे काही सदस्य संयुक्त संघांत आहेत असे समजू. ' क्ष ' -सदस्यांना रोज दोन रुपये व ' ज्ञ '- सदस्यांना रोज एक रुपया मजुरी देऊ. पण प्रश्न असा आहे की वीसच्या वीस ' क्ष ' सदस्यांना व सर्वच्या





सर्व 'ज्ञ' सदस्यांना सतत पुरेल असे काम मिळणे कसे शक्य आहे ? कधी मिळेल, कधी नाही. कधी काम फार असल्यामुळे अधिक माणसेही लागतील. तेव्हा बाहेरचे मजूर आणून कामावर लावता येतील (आणि हे भारतातच अजून तरी, शक्य आहे. कारण आपल्याकडील संयुक्त शेतीच्या भोवती सर्वत्र खाजगी शेती आहे; मजुरांची श्रमशक्ति जीतून विकत घेता येईल असे 'लेबर मार्केट' आहे. रशियात किंवा चीनमध्ये लेबर-मार्केटच नाही कारण खाजगी शेतीच नाही.) पण त्यामुळे काही बिघडत नाही. पण खरा प्रश्न आहे तो वीस माणसांना पुरेसे काम नाही तेव्हांचा. समजा की 'क्ष' काम करणारी २० माणसे आहेत पण काम १० जणांना पुरसेच आहे. अशा स्थितीत कोणते पर्याय संभवतात ते पाहा.

(१) १० माणसांचे काम २० जणात वाटून देणे. यातील अडचणी अशा-- (अ) मागे वर्णिल्याप्रमाणे काम कदाचित् विभागताच येणार नाही. (आ) ते विभागता आलेच तर काय होते ? प्रत्येकाच्या कामाचा दिवस अर्धा होतो. म्हणजे 'क्ष' काम करूनही मजुरी दोन रुपयाऐवजी एक रुपयाच मिळते. विसापेक्षा अधिक माणसे असली, उदाहरणार्थ चाळीस, तर ती मजुरी ५० न. पै. एवढीच होईल, म्हणजे 'ज्ञ' कामापेक्षाही कमी होईल. असा प्रसंगही अशक्य नाही. दोन रुपयापेक्षा कमी मजुरी 'क्ष'- तज्ञ घेणार नाहीत. ते म्हणणार, "आम्ही 'क्ष'- तज्ञ आहोत. आम्हाला 'क्ष' कामाची पुरेपूर मजुरी मिळाली पाहिजे इ०" काम अर्धाच दिवस पण मजुरी पूर्ण असे केले तर आता 'ज्ञ'-तज्ञ तक्रार करतील. ते म्हणतील, "काम अर्धे व मजुरी पूर्ण हा नियम लावणार असाल तर आमची मजुरीही दुप्पट करा."

मागे विभाग ४ मध्ये जी अवस्था विवेचिली तीत कामाची समविभागणी केल्याने प्रश्न सुटतो. पण आता जी अवस्था आपण अभ्यासीत आहोत तीत हा उपाय लागू पडणारा नाही हे ध्यानात येईलच.

(२) दुसरा पर्याय असा- दहा 'क्ष'- तज्ञाना सांगावयाचे, "तुम्हाला काम नाही." अडचणी- (अ) कोणत्या दहांना हा हुकूम देणार ? (आ) हा हुकूम ते का ऐकणार ?

(३) तिसरा पर्याय- 'क्ष' मधील दहाजणांना, किंवा सर्वांनाच अर्धवेळ, 'ज्ञ' प्रतीचे किंवा दुसरे कोणते तरी खालच्या प्रतीचे काम करावयास सांगावयाचे. अडचणी- (अ) 'क्ष' तज्ञांना 'ज्ञ' काम करताच येत नसेल. (आ) येत असले तरी ते म्हणणार, "आम्ही 'ज्ञ' काम करू. पण आम्ही आहोत 'क्ष'-तज्ञ. तेव्हा आम्हाला मजुरी 'क्ष' कामाप्रमाणे द्या" आणि तशी ती दिली तर पुन्हा 'ज्ञ'- वाल्यांची तक्रार. (ई) आणि 'क्ष'-वाले 'ज्ञ' काम करावयास तयार झाले तरी 'ज्ञ'- प्रतीच्या कामात आणखी माणसांची जरूर असेलच असे नाही. असे असले म्हणजे 'क्ष'—प्रतीतल्या सगळ्या अडचणी 'ज्ञ' मध्ये उद्भवतात.

प्रलोभनव्यवस्था अशा स्थितीत चालेल काय ? 'मुळीच नाही', असे या प्रश्नाचे उत्तर आहे. ती चालावयाची तर एकाच परिस्थितीत चालू शकेल, ती म्हणजे प्रत्येक प्रतीच्या कामगारांना सतत व पूर्ण रोजगारी आहे अशी स्थिती. पण हे भारतातच नव्हे तर कुठेही अशक्य आहे.

खाजगी धंद्यातून या प्रकारच्या अडचणी मुळीच उद्भवत नाहीत असे नाही. तसे पाहिले तर कोणतीही अर्थव्यवस्था अगदी पूर्णपणे लवचिक नसते आणि मागणी बदलत जाईल त्याप्रमाणे पुरवठ्यात व्हावयाचा बदल निमिषार्धात कधीच घडून येत नाही. पण संयुक्त शेतीत हा बदल कधीच घडून येणार नाही. तिच्या अंतर्गत रचनेच्या पोटीच एक दुर्लंघ्य असा अडसर सामावलेला आहे. (Built-in rigidity) श्रमशक्तीचा पुरवठा ठरलेला, स्थिर (fixed) आहे. कारण सर्व सदस्यांना काम देण्याला संघ बांधलेला आहे. मागणीप्रमाणे पुरवठ्यात बदल होणे शक्य नाही.

मग संयुक्त शेती टिकाव धरील काय ? एकाच मार्गाने- बलप्रयोगाने. कारण प्रलोभनव्यवस्था नीट चालली नाही तर अन्याय होतो, सभासदातील सौहार्द आणि सहकार्य लोप पावते. व्यवस्थापकाने जे निर्णय घ्यावयाचे त्यांना वस्तुनिष्ठ असा निकष राहत नाही. मग संघ कसातरी चालवावा लागतो, गाडा ढकलावा लागतो. आणि हे काम धकवून नेणारे बलप्रयोगपंडित दर ठिकाणी अवश्य होऊन बसतात. रशियात किंवा

चीनमध्ये सामुदायिक शेतीसंघात लोकशाही नांदत नाही याचे कारण ते रशियात किंवा चीनमध्ये आहेत हेच केवळ नाही. संघांचे स्वरूपच लोकशाही अशक्य करून टाकते.

(६)

मागच्या दोन विभागात संयुक्त शेतीच्या प्रत्यक्ष व्यवस्थापनात प्रलोभनांचे जे प्रश्न निर्माण होतात त्यांचा दोन वेगवेगळ्या गृहीतकृत्याखाली विचार केला. विभाग ४ मध्ये जराशी सोप्या प्रकारची अवस्था विवेचिली. सगळ्यांना सगळी कामे येतात आणि कोणतेही काम केले तरी दिवसाची मिळकत सारखीच, अशी गृहीतकृत्ये तेथे धरली. वस्तुस्थिती अशी असेल आणि सर्वांना पुरेसे काम नसेल तर उपलब्ध काम सर्व सदस्यांना सम प्रमाणात विभागून देणे अवश्य ठरते. आणि अशी समविभागणी करणे शक्य झाले नाही तर प्रलोभनव्यवस्था नीटपणे चालू शकणार नाही असे दाखविले. विभाग ५ मध्ये निराळी गृहीतकृत्ये धरली. सर्व कामांचे आर्थिक मूल्य एक नाही आणि प्रत्येक प्रकारचे काम करणारे निरनिराळे सदस्य आहेत अशी ही गृहीतकृत्ये होती. या परिस्थितीत प्रलोभनव्यवस्था चालूच शकत नाही. म्हणजेच प्रलोभनाची अडचण अधिक तीव्र रूपात दृग्गोचर होते, असे दाखविले. आता प्रश्न असा की प्रत्यक्ष व्यवहाराच्या दृष्टीने, भारतीय शेतीच्या संदर्भात, कोणती परिस्थिती अधिक आढळात येईल ? म्हणजेच, विभाग ४ मधील गृहीतकृत्ये अधिक वास्तव (Realistic) की विभाग ५ मधील ? या प्रश्नाचे सर्वत्र लागू पडेल असे एकच उत्तर देणे शक्य नाही. शेतीच्या उत्पादनात वैविध्य (Diversification) जेवढे अधिक तेवढी परिस्थिती विभाग ५ मधल्या स्थितीशी अधिक जवळची. आजच्या भारतीय शेतीत वैविध्य फारसे नाही हे सर्वसाधारणपणे खरे आहे. पण हे तर भारतीय शेतीचे एक वैगुण्य आहे आणि इतर अनेक वैगुण्याप्रमाणे हेही दूर करणे हाच जमीनसुधारणांचा हेतु आहे. तेव्हा आज जरी वैविध्य फारसे दिसत नसले तरी कालमानाने ते वाढत जाणार आहे हे निश्चित. शिवाय संयुक्त शेतीसंघातून हळूहळू जोडधंदे सुरू करणे हेही अवश्य आहे असेही अनेकांनी सुचविले आहे आणि बेकारी कमी करण्यासाठी असे करणे जरूरही आहे. पण त्याबरोबर प्रलोभनव्यवस्थेचे प्रश्न वाढत जाणार हेही खरे आहे; कारण जोडधंद्यामुळे कामाची वर्गवारी वाढते.

शेतीच्या उत्पादनात वैविध्य जितके अधिक तितका प्रलोभनव्यवस्थेचा प्रश्न तीव्रतर होतो असे वर म्हटले ते सर्वसामान्यपणे खरेच आहे. पण उत्पादनात म्हणजे उत्पाद्य वस्तूत (Products) वैविध्य नसले तरी उत्पादनप्रक्रियांमध्ये वैविध्य असू शकते. उदाहरणार्थ, ‘बटाटा’ ही एकच उत्पाद्य वस्तु असली तरी बियाणे पारखून घेणे, ते आणविणे, योग्य खत घालणे, मशागतीच्या निरनिराळ्या बाबी उरकणे, प्रतवारी करणे, बटाटे बाजारात नेऊन किफायतशीर रीतीने विकणे (–कारण तेव्हाच खऱ्या अर्थाने ‘उत्पादन’ पुरे होते–) इत्यादि अनेक प्रक्रिया असू शकतात व त्यांना लागणारे शारीरिक श्रमच नव्हे तर कौशल्येही निरनिराळ्या प्रकारची असू शकतात. आणि तसे असेल तर निरनिराळ्या कामांना निरनिराळी मूल्ये द्यावी लागतात. आजही भारतीय शेतीत असे निरनिराळे दर प्रचलित आहेत. चीनमधील संयुक्तातून निरनिराळे दर ठरवून दिलेले आहेत आणि चीनची शेती भारतापेक्षा फार पुढारलेली असे म्हणता येत नाही. (पाहा– रिपोर्ट ऑफ दि इंडियन डेलेगेशन टु चायना ऑन ॲग्रेरियन को ऑपरेटिवूज्. अध्यक्ष– रा. कृ. पाटील; भारत सरकार, नियोजनमंडळ, १९५७.)

भारतात आज जी संयुक्ते वा सामुदायिके अस्तित्वात आहेत त्यामध्ये बहुधा वेगवेगळ्या कामाला वेगवेगळा मेहेनताना दिला जात नाही, असे पूर्वी उल्लेखिलेल्या वर्किंग ग्रुपने म्हटले आहे. प्रस्तुत लेखकाने पांच वर्षापूर्वी केलेल्या लहानशा पाहणीत त्यालाही असेच आढळून आले. पण याचे कारण वेतनभेदांची जरूरच नाही हे नसून वेतनभेद जारी केल्याने जे अवघड प्रश्न निर्माण होतात ते टाळण्याचा तो प्रयत्न असावा असे वाटते. आणि हे लक्षात घेतले पाहिजे की वेतन–भेदांची जरूर असूनही ते कार्यान्वित न करणे हे प्रलोभनांना मुळीच पोषक नाही; ते प्रलोभन–विरोधी आहे.

तेव्हा निष्कर्ष असा की विभाग ४ मध्ये जिचे विश्लेषण केले ती ‘सोपी’ अवस्था तिच्या शुद्ध स्वरू-

पात सापडणे, भारतीय शेतीतही, अपवादात्मक आहे. बहुंशी शेती ' व्यामिश्र ' गृहीतकृत्यात बसण्यासारखी आहे. [अर्थात् ह्या व्यामिश्रतेतही अनेक परी असू शकतात आणि इतर काही देशात (उदा. सो. रशिया अमेरिका, डेन्मार्क या देशात) ही व्यामिश्रता अधिक असेल हेही समजण्यासारखे आहे.] यामुळे प्रलोभनव्यवस्थेच्या अडचणी तिच्या तीव्र स्वरूपातच बहुधा निदर्शनास येतील असे वाटते.

(७)

भारतातली आजची शेतीसंघटना कौटुंबिक शेतीची (Family farming) आहे. संयुक्त शेतीत जसा श्रमपुरवठा स्थिर असतो तसा कौटुंबिक शेतीतही असतो. आणि त्यामुळे संयुक्त शेतीत जे प्रलोभनविषयक प्रश्न निर्माण होतात ते कौटुंबिक शेतीतही खरे म्हणजे व्हावयास हवेत. पण तसे होत नाही. कारण एककुटुंबीयांचे एकमेकाशी असणारे संबंध हे रक्ताच्या नात्याचे असतात, आर्थिक स्वरूपाचे असत नाहीत. त्यामुळे कुटुंबातल्याच एखाद्याने अधिक काम केले किंवा अधिक वरच्या दर्जाचे काम केले तर तो स्वतःसाठी एकूण उत्पन्नाचा जास्त हिस्सा घेतो किंवा त्याचा आग्रह धरतो असे होत नाही. अगदी निष्क्रिय असलेल्या माणसाच्या भरणपोषणाची जबाबदारीही कुटुंबात घेतली जाते, कारण काही झाले तरी तो मुलगा, भाऊ असा कुणीतरी असतो. [आणि कुटुंबातही एका मर्यादेपर्यंतच हे खरे आहे. एकत्र (Joint) कुटुंबव्यवस्था बहुधा आर्थिक प्रलोभनांच्या अभावामुळे किंवा अपुरेपणामुळे मोडकळीस येते.] पण कुटुंबाच्या परिसराबाहेर माणसांचे एकमेकाशी असणारे संबंध निराळ्या तत्त्वांवर आधारलेले असतात. त्यामुळे प्रलोभनांचा विचार आप्तसंबंधीयांत महत्त्वाचा ठरत नसला तरी निरनिराळ्या कुटुंबांच्या परस्पर संबंधात महत्त्वाचा ठरतो. रा. कृ. पाटील म्हणतात की संयुक्त शेतीतही माणसांनी कौटुंबिक भावनाच ठेवावी (रिपोर्ट ऑफ दि इंडियन डेलेगेशन टु चायना ऑन ॲग्रेरियन कोऑपरेटिव्हज्) पण हा सर्वोदयवाद झाला. हे अर्थशास्त्र नव्हे.

प्रलोभनांचा प्रश्न कुटुंब शेतीत निर्माण होत नाही. भांडवलशाही स्वरूपाच्या शेतीत तो निर्माण होतो पण तो सोडविता येणे शक्य असते. कारण अमुक इतक्या कामगारांना काम दिले पाहिजे असे बंधन खाजगी धंद्यांच्या प्रवर्तकांवर नसते.

संयुक्त (किंवा सामुदायिक) शेती हा एक फार चमत्कारिक स्वरूपाचा संघटनाप्रकार आहे. त्यात जे शेतीव्यवस्थेचे नियोजन अनुस्यूत आहे ते अर्थशास्त्राच्या नियमांच्या विरुद्ध आहे, म्हणून अनैसर्गिक आहे. निसर्गाचे नियम शास्त्र समजावून घेते आणि शास्त्राच्या फलितांना अनुसरून खरे नियोजन त्यांचा मानवी उन्नतीसाठी उपयोग करून घेते. शास्त्रीय व तांत्रिक प्रगति निसर्गाचे नियम धाब्यावर बसवीत नाही. नियोजनाचा हा अर्थ आपल्या देशात आज अनेक संदर्भांत विसरला जात आहे. संयुक्त शेती हे त्याचे या वृत्तीचे एक उदाहरण आहे.

सोव्हिएत रशियात औद्योगिक व्यवस्था राष्ट्रीय मालकीची आहे आणि शेतीव्यवस्था सहकारी मालकीची आहे. ज्या अर्थाने औद्योगिक क्षेत्रात् राष्ट्रीयीकरण झालेले आहे त्या अर्थाने शेतीच्या क्षेत्रात झालेले नाही. अर्थात् सो० रशियात राष्ट्रीय मालकीची शेते (state farms) आहेत. पण ती थोडी. औद्योगिक प्रगति साधूनही शेतीच्या क्षेत्रात रशीयाचे प्रश्न अजून पूर्वीइतकेच तापदायक आहेत याचे एक कारण हे असावे असे मला वाटते. ज्या ज्या कम्युनिस्ट देशात शेतीची अशी व्यवस्था आहे त्या देशाबाबतही हेच म्हणणे खरे आहे.

आता आपण काहीसे चीन-विरोधी झालो आहोत. चीनच्या शेतीच्या दुर्दशेची वर्णनेही या निमित्ताने आपण वाचीत आहोत. त्यामुळे संयुक्त शेतीबाबत आपण येथून पुढे कदाचित् फार आग्रही राहणार नाही. पण सांगवत नाहीं. कसेही असो, या प्रयोगाचा अर्थ ध्यानात घेणे व्यापक दृष्टयाही फार महत्त्वाचे आहे. अशा विचाराला चालना मिळावी म्हणूनच वरचे विवेचन केले आहे.

अनुक्रमणिका

कै. डॉ. प. कृ. गोडे यांच्या लेखांचा सारांश : श्री. वि. म. बेडेकर

अंजीर, बदाम, कलमी आंबे : संक्षिप्त इतिहास

[डॉ. भांडारकर प्राच्यविद्यासंशोधनमंदिरातील हस्तलिखित ग्रंथसंग्रहाचे ग्रंथपाल कै. डॉ.. **परशुराम कृष्ण गोडे** (जन्म ११ जुलै १८९१ : मृत्यु २८ मे १९६१) यांचे भारतीय वाङ्मयीन इतिहास व भारतीय सांस्कृतिक इतिहास या क्षेत्रातील अनेक विषयावरील लेखांचे संग्रह प्रसिद्ध झाले आहेत. त्यांच्या 'भारतीय सांस्कृतिक इतिहास' या लेखसंग्रहातील काही लेखांचे (तांबूल, भारतीय सुगंधी द्रव्ये इत्यादि विषयांवरील) सारांशरूप अनुवाद यापूर्वी 'नवभारता'तून सादर केले आहेत. प्रस्तुत स्थळी त्यांच्या 'Studies in Indian Cultural History' Vol. I (विश्वेश्वरानंद वैदिक शोधसंस्थान, होशियारपुर याचे प्रकाशन १९६१) या ग्रंथामधील अंजीर, बदाम, कलमी आंबे या विषयावरील संशोधनपर लेखांचा संक्षिप्त अनुवाद सादर केला आहे. या मूळ इंग्रजी लेखांची पाने एकंदर ४३ असून, त्यात अधिक सविस्तर माहिती व आधार जिज्ञासु वाचकास पहावयास मिळतील. —सारांशकार]

१. अंजीर

अंजीराची फळे व झाडे यांची मूळ उत्पत्ति कोठे व कोठल्या प्रदेशातून ती इतरत्र प्रसृत झाली याबद्दल वनस्पतिशास्त्रज्ञांनी केलेल्या संशोधनाचा निष्कर्ष असा की, अंजिराची झाडे मूळ भूमध्यसमुद्राच्या किनाऱ्यावरील प्रदेशातून उत्पन्न झाली असावीत व तेथून ती इतरत्र प्रसृत झाली असावीत. या शास्त्रज्ञांच्या मते, अंजीराच्या झाडांचा व फळांचा प्रसार इतिहासपूर्व काळापर्यंत नेऊन भिडविता येतो. फ्रान्समध्ये पॅरिस व मार्सेलस या शहरांजवळ जे इतिहासपूर्व काळातील अवशेष शोधून काढण्याकरिता उत्खनन झाले त्यातून सापडलेल्या पुराण अवशेषांमध्ये वन्य अंजीराची पाने व फळे यांचे अवशेष दृष्टोत्पत्तीस आले आहेत. भूमध्यसमुद्राच्या आसपासच्या प्रदेशातून अंजीराची लागवड ग्रीस, इटली (रोम) या प्रदेशातून प्रसृत होत पूर्वेकडे सीरिआ, अरबस्तान, इराण या देशातून फार प्राचीन काळापासून चालू झाली असावी. ग्रीक महाकवि होमर (इ. सनापूर्वी सुमारे ८५० वर्षे) याच्या 'ऑडिसी' या महाकाव्यात अंजीरांचा उल्लेख आढळून येतो. बायबल या ख्रिस्ती धर्मग्रंथाच्या 'ओल्ड टेस्टॅमेंट' या (इ. स. पूर्व ३३०–१६० वर्षे) भागात[१] 'जेरूशलेमला सबाथच्या दिवशी दारू, द्राक्षे व **अंजिरे** यांची ओझीच्या ओझी आणीत असत' असे वर्णन आले आहे. इ. स. पूर्वी ५० वर्षे होऊन गेलेल्या लिव्ही या लॅटिन इतिहासकाराने अंजीरांचा उल्लेख केला असून त्यानंतरचा दुसरा रोमन इतिहासकार प्लिनी (इ. स. २३–७९) याने अंजीरांच्या निरनिराळ्या जातींचा निर्देश केला आहे. जुन्या अवेस्टा वाङ्मयात अंजीरांचा उल्लेख नाही. परंतु इराणमध्ये इ. स. २०० नंतर लिहिल्या गेलेल्या 'नीरंगस्तान' या पहलवी भाषेतील ग्रंथात अंजीरांपासून काढलेल्या रसाचा उल्लेख येतो.[२]

वर संक्षिप्तपणे वर्णिलेल्या अंजीराच्या जागतिक इतिहासाच्या पार्श्वभूमीवरून, अंजीराचे उल्लेख भारतीय संस्कृत व इतर वाङ्मयांतून किती जुने सांपडतात व त्यावरून अंजीरांच्या फळांचा व लागवडीचा क्रमबद्ध इतिहास काही सापडू शकतो का, हे पहाणे उद्बोधक ठरेल. प्रथमतः हे स्पष्ट करणे उचित होईल की, अंजीर हा शब्द भाषादृष्ट्या मूळ संस्कृत भाषेतील नसावा असा भाषाशास्त्रज्ञांचा निष्कर्ष आहे. अंजिराचे मूळ उत्पत्तिस्थान व नंतरचा प्रसार ज्या एशिआ मायनर या देशातून झाला, तेथे त्याला 'इंगीर' असे म्हणत

१. The Holy Bible, Nehemiah Chapter 13.

२. 'Aerpatastan and Nīrangastan.' English translation by S. J. Bulsaria (Bombay, 1913) page 333.

व त्यावरून ' अंजीर ' हा शब्द आला असावा. पुढे कांही संस्कृत ग्रंथातून जो ' अंजीर ' शब्द वापरलेला आढळून येतो, तो शब्द संस्कृत भाषेने उसना (loan-word) घेऊन आत्मसात् केला असावा. प्राचीन संस्कृत ग्रंथातून ' अंजीर ' हा शब्द आढळत नाही. तो आढळतो अलीकडील म्हणजे १४ व्या शतकात व त्यानंतर रचलेल्या संस्कृत व भारतीय भाषातील ग्रंथांमध्ये, हे पुढे दिलेल्या माहितीवरून आढळून येईल.

' अंजीर ' वा तद्वाची शब्द यांचे वाङ्मयातील उल्लेख यावरून अंजीरांचा हिंदुस्थानातील इतिहास पहावयाचा आहे. त्याकरिता अलीकडील काळापासून मागल्या काळापर्यंत उपलब्ध उल्लेख शोधीत जाणे उचित होईल. त्याच पद्धतीचा येथे अंगीकार केला आहे.

नानासाहेब पेशवे यांना त्यांच्या मातुःश्रींनी लिहिलेल्या एका पत्रात[3] अंजारांचा उल्लेख आढळून येतो. तो मजकूर असा : " तुम्हाकारणे अंजीर सुमार नव (९) पाठविले आहेत हे घेणे. तुम्हास अंजीराची आवडी असली तरी लेहून पाठविणे. येथून थोडे बहुत पाठवीत जाऊ ... " हे पत्र इ. स. १७२० ते १७४० या दरम्यान लिहिले गेले. त्यातील अंजीराच्या उल्लेखावरून असे दिसते की, इ. स. १७३० च्या सुमारास तरी पुणे येथील पेशव्यांच्या सरकारदरबारी अंजीर ही एक अपूर्वाईची चीज समजली जात असली पाहिजे, व त्याची लागवड व पैदास विरळच असली पाहिजे.

' पुस्तक-मेस्तक ' हा ग्रंथ छत्रपति राजाराम यांच्या कारकीर्दीत इ. स. १६८९–१७०० या काळात लिहिला गेला. या ग्रंथात सरकारला आर्थिक फायदा करून देणाऱ्या झाडांची नोंद खेडयांच्या अधिकाऱ्याने ठेवावी असे म्हटले असून अशा झाडांच्या यादीत अंजीराचा उल्लेख आहे. त्यावरून इ. स. १६९० पूर्वी अंजीराची लागवड महाराष्ट्रात होत असली पाहिजे हे स्पष्ट दिसते. सरकारला अंजीर एक उत्पन्नाची बाब होती यावरून अंजीराची लागवड व पैदास तुरळक व मोजकी असावी असेही दिसते.

' योगरत्नाकर ' हा संस्कृत वैद्यक-ग्रंथ इ. स. १६५० ते १७२० च्या दरम्यान रचला गेला. यांत धान्ये, फळे, कंद, भाज्या यांच्या वैद्यकीय दृष्ट्या सापडलेल्या गुणदोषांचे वर्णन आले आहे, त्यात अंजीरांच्या गुणांचेही वर्णन आढळून येते : " अंजिर हे स्वादिष्ट, थंड, श्लेष्मा व आमवात उत्पन्न करणारे व पचायला कठिण होत. "[4] अर्थात् या आपल्या विधानाला ' योगरत्नाकरा 'ने आधीच्या कोणत्याही वैद्यकीय ग्रंथाचा आधार दिलेला नाही.

बाबर बादशहाने सुमारे इ. स. १५२५ मध्ये लिहिलेल्या आपल्या ' जीवनवृत्तांता 'त अंजीराचा मजेशीर उल्लेख आला आहे. " काही बेटातून आढळून येणाऱ्या पिवळसर निळसर रंगाच्या माकडांचा रंग अंजिरासारखा वाटतो " असे त्याने म्हटले आहे.[5]

प्रसिद्ध प्रवासी वेर्थेमा याच्याही प्रवासवृत्तान्तात (इ. स. १५०२–१५०८) अंजीराचा उल्लेख आला आहे. १६ नोव्हेंबर १५०४ रोजी हा प्रवासी कारवारजवळील सदाशिवगड या गावी आला. तेथील वर्णन करतांना त्याने म्हटले आहे :[6] " कालिकतप्रमाणेच येथेही अंजीर दिसले. या भागात धान्य व भाजी यांची पैदास फारशी आढळून येत नाही. पण फळे मात्र उत्कृष्ट मिळतात. "

क्षेमशर्मा नावाच्या एका ग्रंथकाराने सुमारे इ. स. १५४८ मध्ये रचिलेल्या ' क्षेमकुतूहल ' या नांवाच्या ग्रंथात[7] ' पानक-प्रकरणी ' अंजीरांचा उल्लेख केला आहे.

३. Peshwa Daftar Selection No. 9 (Letter No. 76.)

४. ' सुस्वादु पाकरसयोर्गुरुशीतलं च
श्लेष्मामवातकरमञ्जिरमग्निशत्रु ' -योगरत्नाकर, आनन्दाश्रम आवृत्ति पान १३–१७

५. ' Memoirs of Babar ' (edited by Erskine) पान १३८.

६. ' Travels ' (London, 1928) पान ४९

७. भांडारकर इन्स्टिट्यूटमधील हस्तलिखित नं. २८८७ (१८८७–९१) : ' परुषाञ्जीर...द्राक्षादाडिमजं तथा । एकैकसम्भवं भिन्नं पानकं क्रियते बुधैः ॥ ' हाच श्लोक श्री. किंजवडेकर यानी ' अष्टांगसंग्रह–सूत्रस्थान ' या ग्रंथाच्या (१९४० साली) संपादित केलेल्या आवृत्तीतील परिशिष्ट ३ मध्ये उद्धृत केला आहे.

अनुक्रमणिका





तो म्हणतो : परुष (सुके) अंजीर, द्राक्षे, डाळिंब या प्रत्येकापासून भिन्न भिन्न 'पानके' किंवा सरबते तयार केली जातात." मूळ शब्द 'परुष' अंजीर असा असून त्याचे भाषांतर सुके अंजीर असे केले आहे. अंजिरात फलशर्करा शेकडा ६०–७० असल्यामुळे, सुक्या अंजिराच्या ओल्या लगद्यापासून केलेले मधुर व रुचकर सरबत एक सुंदर 'पानक' म्हणून गणले गेले असल्यास नवल नाही.

यानंतर अंजीराच्या इतिहासातील वरील उल्लेखाच्या आधीचा उल्लेख म्हणजे 'मदनविनोद' नावाच्या निघण्टु ग्रंथातील होय. 'मदन-विनोद' हा ग्रंथ मदनपाल नांवाच्या उत्तर हिंदुस्थानातील यमुनेच्या काठी राज्य करणाऱ्या राजाने इ. स. १३७४ साली रचला. या ग्रंथात अंजीराचे गुणधर्म वर्णिले आहेत.[८] या वर्णनावरून उत्तर हिंदुस्थानात मदनपाल राजाच्या मुलुखातून अंजीरांची लागवड होत असली पाहिजे हे स्पष्ट होते.

अंजीराच्या वरील उल्लेखाआधीचा उल्लेख संस्कृत वा पाली प्राकृत वाङ्मयात आढळून येत नाही. मात्र एका प्राचीन काळच्या प्रसिद्ध ऐतिहासिक आख्यायिकेत अंजीराचा उल्लेख सापडतो. या ऐतिहासिक आख्यायिकेचा निर्देश व्हिन्सेंट स्मिथने आपल्या इतिहासग्रंथांत[९] केला आहे. ती आख्यायिका सारांशरूपाने अशी : चन्द्रगुप्त मौर्याचा पुत्र व सम्राट् अशोकाचा पिता राजा बिंदुसार (क्रिस्तपूर्व २८९) याने सीरिया देशाचा त्या वेळचा राजा अँन्टिओकस सोतेर यास पत्र पाठवून तीन वस्तू खरेदी करून पाठविण्याविषयी त्यास लिहिले. बिंदुसारला हव्या असलेल्या तीन वस्तू म्हणजे अंजीर, मनुकापासून तयार केलेली दारू, आणि एखादा विद्वान् पंडित. या पत्राला अँटिओकसने जे उत्तर दिले तेही या ऐतिहासिक आख्यायिकेत नमूद आहे : अँटिओकसने लिहिले– "मी आपणास अंजीर व मनुकाची दारू आनंदाने पाठवीन. परंतु विद्वान् पंडित मात्र पाठवू शकणार नाही. कारण ग्रीक कायद्याप्रमाणे पंडिताची विक्री करणे निषिद्ध आहे." या आख्यायिकेवरून असे अनुमान करावयास हरकत नाही की चन्द्रगुप्त मौर्य व त्याचा मंत्री चाणक्य यांच्या काळात अंजीरांची आयात हिंदुस्थानात होत असली पाहिजे. परंतु एवढे मात्र खरे की चाणक्याच्या 'अर्थशास्त्र' या ग्रंथांत इतर अनेक फळांचा– उदा. द्राक्षे, आंबे, फणस, बदर इत्यादींचा उल्लेख केला असला तरी त्यात 'अंजीरा'चा उल्लेख आढळून येत नाही. त्यावरून अंजीरांची आयात ही फार तुरळक प्रमाणावर होत असावी असे अनुमान करता येते.

महाभारत या ग्रंथाच्या रचनेचा काळ इ. स. पूर्वी ४०० पासून इ. स. नंतर ४०० वर्षापर्यंत असावा असे संशोधकांकडून मानले जाते. महाभारत हा विशाल ग्रंथ प्राचीन भारतीयांच्या आचार-विचारांचा व त्याना माहीत असलेल्या उपयुक्त व सांस्कृतिक वस्तूंविषयीचा एक महान् ज्ञानकोश मानला जातो. त्यामुळे साहजिकच महाभारतात अंजिराचा उल्लेख सापडतो की काय हे पहाण्याचा प्रयत्न विद्वानांकडून केला गेला व त्याप्रमाणे एक उल्लेख सापडलाही. तो असा : महाभारताच्या आरण्यकपर्वात पाण्डव गन्धमादन पर्वतावरील वनातून नाना प्रकारचे वृक्ष पहात जात आहेत असे वर्णन आहे. त्यात चित्रशाळा छापखान्याने प्रसिद्ध केलेल्या वनपर्वाच्या आवृत्तीमध्ये 'मुञ्जातकान् तथाञ्जीरान् दाडिमान् बीजपूरकान्' या ओळीत पाण्डवांनी पाहिलेल्या झाडात 'अंजीरा'च्या झाडाचा अंतर्भाव आढळून येतो. पंडित अप्पाशास्त्री राशिवडेकर यानी केलेल्या मराठी भाषांतरात साहजिकच "पांडवानी अंजिराची झाडे पाहिली" असे म्हटले आहे. परंतु पुढे गंमत अशी की, भांडारकर प्राच्यविद्यासंशोधनमंदिराने प्रसिद्ध केलेल्या आरण्यकपर्वाच्या संशोधित आवृत्तीतील अधिकृत पाठातून वरील विशिष्ट ओळीतील 'अञ्जीरान्' हा पाठ पाठावृत्तिसंशोधनशास्त्रा– (Textual Criticism) च्या नियमानुसार वगळला गेला. संशोधित आवृत्तीत स्वीकारलेली वरील पंक्ति अशी आहे : 'अजातकांस्तथा जीरान् दाडिमान् बीजपूरकान्'

८. 'अंजीरं शीतलं स्वादु गुरुपित्ताश्रवातजित्
तस्मात् अल्पगुणं ज्ञेयं अंजीरं लघु तद्गुणैः ।।' हस्तलिखित (भांडारकर प्राच्य विद्यामंदिर)

९. 'Early History of India' (3rd edition, Oxford 1914) p. 147.

(महाभारत. ३. १५५. ४०). या स्वीकारलेल्या संशोधित पाठामुळे हे सिद्ध झाले की 'अंजीरान्' हा पाठ ज्या एका हस्तलिखितात सांपडला त्या हस्तलिखिताच्या लेखकाने वा संपादकाने मूळ पाठ दुर्बोध वाटल्यावरून व उच्चारसादृश्यामुळे आपल्या स्वतःच्या काळचे 'अंजीर' हे फळ त्या विशिष्ट ठिकाणी अभिप्रेत असावे अशा भावनेने 'अंजीरान्' हा पाठ घुसडून दिला असावा. ते काहीही असो, एवढे मात्र खरे की 'अंजीरान्' हा पाठ मूळात नसावा हे संशोधित आवृत्तीवरून सिद्ध झाले. त्यामुळे महाभारताच्या मूळ अधिकृत आवृत्तीला म्हणजे महाभारत–रचनेच्या त्या काळात अंजीराची लागवड हिंदुस्थानात प्रचलित झाली नसावी असे म्हणता येते.

सारांश, अंजिरांच्या उल्लेखाचा जो वर इतिहास मांडला आहे त्यावरून असे दिसून येईल की, इ. स. १००० पर्यंत अंजिराची लागवड व पैदास हिंदुस्थानात होत नसावी. तोपर्यंत अंजीर या फळांची फार तर तुरळक प्रमाणात आयात होत असेल. पुढे इ. स. १००० नंतर अंजिराची लागवड सुरू होऊन अंजिराची पैदास व लोकांच्या आहारात त्याचा उपयोग चालू झाला असावा. त्यामुळेच पुढे इ. स. १३५० मध्यें रचल्या गेलेल्या 'मदनविनोद' या ग्रंथांत अंजिरांच्या गुणधर्माचे विवेचन येऊ शकले हे स्पष्ट होईल.

अंजीर हा मूळ संस्कृत शब्द नसावा, संस्कृत ग्रंथांनी तो बाहेरून घेऊन आत्मसात् केला असावा याचा निर्देश वर आलाच आहे. कित्येक परंपरागत पंडितांच्या मते 'अंजिराला' मूळ संस्कृत शब्द 'फल्गु' हा असावा. 'फल्गु' हा शब्द जुन्या वैद्यकीय ग्रंथातून येत असतो. उदाहरणार्थ, 'सुश्रुतसंहिता' या जुन्या वैद्यकीय ग्रंथात[१०] 'विष्टम्भि मधुरं स्निग्धं फल्गुजं तर्पणं गुरु' असे 'फल्गु' या फळाचे वर्णन केले आहे. वैद्य कृष्णशास्त्री फडके यानी 'फल्गु' म्हणजे 'अंजीर' समजून 'अंजीर मलावरोध करणारा; मधुर, स्निग्ध, तृप्ति देणारा व गुरु असा आहे' असे भाषांतर केले आहे. 'फल्गु' हा शब्द 'अष्टांगसंग्रह'[११] (पहिला वाग्भट इ. स. ७ वे शतक) या ग्रंथातही आला आहे. त्या शब्दाचे स्पष्टीकरण देताना संपादक किंजवडेकर यांनी "फल्गु म्हणजे 'काकोदुम्बरिका' काळा उंबर नावाचा वृक्षविशेष होय' असे म्हटले असून काही वैद्यांच्या मते 'फल्गु' म्हणजे 'अंजीर' होय असाही त्याच्या अर्थान्तराचा उल्लेख केला आहे. 'अमरकोश' या इ. स. ८ व्या शतकात रचलेल्या कोशग्रंथांत 'फल्गु म्हणजे काकोदुम्बरिका होय' असे म्हटले आहे. आमच्या मते 'फल्गु' म्हणजे 'काकोदुम्बरिका' म्हणजेच 'उंबर' हा अर्थ बरोबर असून त्याचा अर्थ 'अंजीर' करणे बरोबर होणार नाही. याला एक महत्त्वाचा पुरावा असा सादर करता येईल : 'चरकसंहिता' हा वैद्यकीय ग्रंथात प्राचीन असा उपलब्ध संस्कृत वैद्यकीय ग्रंथ आहे. त्या ग्रंथांत 'फल्गु' या फळाचे असे वर्णन केले आहे :[१२] 'तर्पणं बृंहणं फल्गु गुरु विष्टम्भि शीतलम्.' 'चरकसंहिते'चा जुना व्याख्याकार चक्रपाणिदत्त (इ. स. १०६०) याने 'फल्गु' या शब्दाचा अर्थ 'औदुम्बर' म्हणजे उंबर असा दिला आहे 'धन्वंतरिनिघंटु' हा वैद्यकीय शब्दांचा कोश 'अमरकोशा पेक्षा जुना समजला जातो. त्यात 'अंजीरां'चा उल्लेख नाही. उलट, त्यात 'औदुंबर' व 'काकोदुम्बरिका' यांचे गुणधर्म दिले आहेत. या सर्व गोष्टींवरून 'फल्गु' हा अंजीराला संस्कृत प्रतिशब्द समजणे बरोबर होणार नाही. 'फल्गु' म्हणजे 'औदुम्बर' किंवा 'उंबर' असा अर्थ घेणे सयुक्तिक टरेल. औदुम्बर हा वृक्ष व त्याची उंबरे हीं प्राचीन भारतीयांना इ. स. च्या पहिल्या शतकापासून माहीत असावीत असे चरकसंहितेवरून स्पष्ट होते. अंजीराची प्राचीन काळी भारतीयांना जरी माहिती असली तरी त्याची लागवड व पैदास इ. सन १०००–नंतर प्रसृत झाली असावी असा जो वर निष्कर्ष काढला आहे त्याच्याशी 'फल्गु' या शब्दाचा 'औदुम्बर'

१०. 'सुश्रुतसंहिता' (भाग १) संपादक व भाषांतरकार वैद्य कृष्णशास्त्री फडके पान ४३६ (मुंबई १९२१).

११. 'अष्टांगसंग्रह' शशिरेखा व्याख्येसह : संपादक पं. रामचंद्रशास्त्री किंजवडेकर (पुणे १९४०)

१२. 'चरकसंहिता' (निर्णयसागर छापखाना मुंबई १९२२) पान. १५६

असा केलेला अर्थ चांगला जमू शकतो, हे दिसून येईल.

२. बदाम

आपल्या परंपरागत वैद्यकशास्त्रदृष्ट्या आणि लोकांच्या समजुतीप्रमाणे बदाम हे पौष्टिक, बलवर्धक समजले जातात व कसरत करणाऱ्या पहिलवानाच्या खुराकात बदामाच्या थंडाईचा अंतर्भाव असतो हे प्रसिद्ध आहे. बदामाचा जो पुढे इतिहास दिला आहे त्यावरून बदामाच्या अंगी असलेल्या पौष्टिक व बलप्रद गुणधर्माविषयीचा हा समज फार प्राचीन काळापासून चालत आला आहे हे दिसून येईल.

वर अंजिराच्या बाबतीत अवलंबिलेल्या पद्धतीप्रमाणे बदामाच्या उल्लेखांचा इतिहासही अगदी अलीकडल्या काळापासून मागील मागील काळापर्यंत त्याचा मागोवा घेत, पुढे दिला आहे.

बदामाला संस्कृत शब्द **वाताम**, **वाताद**, किंवा **वातवैरी** असे तीन वापरलेले आढळून येतात.

कर्पूरीय शिवदत्ताने (इ. स. १६२५–१७००) आपल्या 'शिवकोश' नावाच्या वैद्यकीय कोशात "वातादाची फळे नेत्राच्या आकाराची असून[१३] त्यांचा मगज मिष्ट असतो' असे वर्णन केले आहे ('वातादो मिष्टमज्जः स्यान्नेत्रोपमफलस्तथा।').

भावमिश्राने सुमारे इ. स. १५५० मध्ये रचिलेल्या आपल्या 'भावप्रकाश' ग्रंथात 'वाताद म्हणजे बदाम हे उष्ण, सुस्निग्ध, वातघ्न, शुक्रोत्पादक व गुरु होत' असे वर्णन केले आहे.

'मदनपालनिघण्टु' या इ. स. १३७५ साली रचलेल्या ग्रंथातही "बदाम हे उष्ण, सुस्निग्ध, बलशुक्रोत्पादक होत' असे वरच्याप्रमाणेच वर्णन आले आहे.

यापूर्वीच्या काळात होऊन गेलेल्या–अष्टांगसंग्रह (इ. स. ६२५) अष्टांगहृदय (इ. स. ८५०) यासारख्या जुन्या वैद्यकीय ग्रंथातून 'वातामादि उष्णवीर्यं कफपित्तकरं' असे बदामाच्या गुणधर्मांचे वर्णन करून ठेविले आहे. याही पूर्वी रचलेल्या 'सुश्रुतसंहिता' या वैद्यकीय ग्रंथात वाताम (बदाम), अक्षोड (अक्रोड) इत्यादि फलांचा उल्लेख आला आहे.[१४] 'सुश्रुतसंहिते'चा व्याख्याकार डल्हण (इ. स. १२००) या फळासंबंधी आपल्या व्याख्येत म्हणतो की: "वाताम (बदाम) आदि फळे ही उत्तरेकडील देशात उत्पन्न झालेली असून तेथेच विशेष प्रसिद्ध आहेत. ('वातामादीनि... उत्तरापथे जातानि तत्रैव प्रसिद्धानि।").

वैद्यकग्रंथांतील सर्वात जो जुना ग्रंथ 'चरकसंहिता' त्यामध्ये 'वाताम' किंवा बदाम यांचा गुरु, उष्ण, स्निग्ध, मधुर व बलप्रद अशा फळात अंतर्भाव केला आहे. 'चरक-संहिते' चा व्याख्याकार चक्रपाणिदत्त (इ. स. १०५०) यानेही "वातामादयः औत्तरापथिकाः" "बदाम, अक्रोड इत्यादि फळे उत्तरेकडची होत" असेच म्हटले आहे. हेमाद्रीनेही (इ. स. १२६०) आपल्या–अष्टांग 'हृदया'-वरील व्याख्येत 'वातामादि उत्तरापथे प्रसिद्धम्' 'बदाम उत्तरेकडच्या देशातले होत' असेच म्हटले आहे. या विधानावरून असे अनुमान निघू शकते की, बदाम अक्रोड इत्यादि फळे आपल्या वैद्यांना त्यांच्या गुणधर्माबद्दल माहीत असली, तरी आरंभी त्यांची येथे पैदास होत नसावी; ही फळे उत्तरेकडच्या देशातून इकडे आयात होत असली पाहिजेत. या अनुमानाला इब्न बतूता (इ. स. १३२५–१३५४) याच्या 'प्रवासवृत्ता'तील पुढील विधानावरून पुष्टि मिळते : त्याने आपल्या प्रवासवृत्तात मुलतानच्या गव्हर्नरला मनुका व बदाम यांचा नजराणा दिला असे नमूद केले आहे. याबाबत स्पष्टीकरण करताना त्याने म्हटले आहे :

"बदाम म्हणजे उत्तमोत्तम नजराण्यापैकी होत. कारण त्यांची पैदास येथे होत नाही. ते खुरासानहून आयात होतात"[१५] वर निर्देश केल्याप्रमाणे चक्रपाणिदत्त, डल्हण, हेमाद्रि इत्यादि वैद्यकीय ग्रंथांवरील

---

१३. बदाम हे 'नेत्रोपमफल' म्हणजे 'नेत्रासारख्या आकाराची फळे' असे येथे म्हटले आहे. या उलट नेत्रांना बदामाची उपमा देतात. फारशी काव्यातून अश्रू ढाळणाऱ्या नेत्राचे 'शिगुफ् फशान् बादाम' म्हणजे 'अश्रु ढाळणारा बदाम' असे काव्यमय वर्णन येते.

१४. सुश्रुतसंहिता, (सूत्रस्थान) – निर्णयसागर छापखाना, मुंबई १९३८. पान २२८

१५. 'Travels' edited by H. A. R. Gibb, 1939, p. 189.

भाष्यकारांनी 'बदाम' हं उत्तरेकडील देशांतले असे जे म्हटले त्याचा उलगडा बतूताच्या वरील विधानावरून मिळतो. बदाम व इतर सुका मेवा यांची पैदास हिंदुस्थानात होत नसल्यामुळे त्यांची आयात इराणातून हिंदुस्थानात फार प्राचीन काळापासून होत असावी असा तर्क करावयास हरकत नाही. अशा प्रकारच्या तर्काला बर्निअर या प्रवाश्याने दिलेल्या माहितीवरून पुष्टि मिळते. बर्निअरने आपल्या प्रवासवृत्तान्तात (इ. स. १६५६–१६६८) असे लिहून ठेवले आहे की, हिंदुस्थानात समरकंद, बोकारा, इराण या देशातून येणाऱ्या द्राक्षे, सफरचंद यासारख्या ताज्या फळांचा त्याचप्रमाणे बदाम, पिस्ते, मनुका इत्यादि सुक्या फळांचा खूप खप आहे.[१६]

इतिहासज्ञांच्या मते [१७] बदामाची मूळ उत्पत्ति व लागवड इराणमध्ये झाली असावी व इराणमधून बदामाचा प्रसार युरोप, चीन, तिबेट, हिंदुस्थान या देशात झाला असावा. आशिआ मायनरमधून ग्रीसमध्ये बदामाचा प्रसार झाला असावा व पुढे ग्रीसमधून बदामाचा इटलीत प्रवेश झाला. प्लिनी– (इ. स. २३–७९) या रोमन इतिहासकाराने रोमच्या जवळपासच्या भागात बदामाच्या झाडाची कलमे करून लागवड करतात असे नमूद केले आहे.[१८]

वर बदामासंबंधी जे भारतीय वाङ्मयीन उल्लेख आले आहेत ते बहुतेक वैद्यकीय ग्रंथामधील आहेत हे वाचकांच्या लक्षात आलेच असेल. वैद्यकीय ग्रंथाशिवाय इतर संस्कृत वा प्राकृत भाषातील ग्रंथांतून बदामासंबंधीचे उल्लेख असल्यास ते माझ्या तरी निदर्शनास अजून आलेले नाहीत. उपलब्ध झालेल्या उल्लेखांवरून बदामाची माहिती वैद्य–पंडितांना असावी, बदामाची बाहेरून काही प्रमाणात आवक होत असावी, बदामाची म्हणण्यासारखी प्रत्यक्ष लागवड व पैदास येथे फार उशीरा सुरू झाली असावी असे अनुमान करता येईल. बहुधा, अकबर बादशहाच्या वेळेपासून बदामाच्या लागवडीस सुरुवात झाली असावी असे 'ऐन–इ–अकबरी' (इ. स. १५९०) वरून दिसते. ऐन–इ–अकबरीतील पुढील विधाने पहाण्यासारखी आहेत :[१९]

"बादशहांना फळांचा फार शौक आहे. त्यांनी फळझाडांची लागवड करण्याकरिता मोठे उत्तेजन दिले असून, त्या निमित्ताने मोठे वाकबगार माळी व त्यांची कुटुंबे इराण व तार्तरी या देशातून येथे येऊन राहिली आहेत...हिंदुस्थानमध्ये बादशहानी बदाम, पिस्ते व इतर फळे यांची लागवड सुरू केली...... बदामाचे बी शेरास २८ दाम, सालीसुद्धा बदाम शेरास ११ दाम याप्रमाणे मिळतात."

३. कलमी आंबे

कलमी आंब्यांच्या पैदासीचा भारतातील इतिहास पहाण्यापूर्वी कलम करण्याच्या कलेचा इतिहास पहाणे उचित होईल.

फलसंवर्धनाच्या दृष्टीने झाडावर कलम करण्याच्या कलेचा शोध फार प्राचीन काळी लागला असावा असे वनस्पतिशास्त्राच्या उपलब्ध इतिहासावरून तज्ज्ञांना आढळून आले आहे. ग्रीस देशामध्ये प्लेटो व ॲरिस्टॉट्ल् यांचा शिष्य थिओफ्रॅस्टस नांवाचा इ. स. पूर्वी २८० वर्षे होऊन गेला. त्याला वनस्पतिशास्त्राचा जनक समजतात. त्याने झाडावर कलम करण्याच्या कलेचा आपल्या ग्रंथांत उल्लेख केला आहे. कलम करण्याची कला ग्रीकांपासून रोमन लोकात प्रसृत झाली. सुप्रसिद्ध रोमन महाकवि व्हर्जिल (इ. स. पूर्व ७०– इ. स. १९) याने कलमी सफरचंदे, कलमी चेरीफळे यांचा उल्लेख केलेला आढळून येतो. प्रसिद्ध रोमन इतिहासकार मोठा प्लिनी (Pliny the Elder) (इ. स. २३–७९) याने आपल्या

१६. Bernier's Travels (A. D. 1656–1668) London. (1891). पाने २०३–२०४

१७. 'Sino-Iranica' by Berthold Laufer, Chicago 1919. pp. 405–409.

१८. 'Natural History' Trans. by H. Rackham, London 1945–Borhs 15-24. पान ४७९

१९. 'ऐनइ–अक्बरी'–व्हाल्यूम I English translation by Francis Gladwin पान ६१, ६३.

अनुक्रमणिका





ग्रंथात 'रोममध्ये कलम करण्याची कला परमोत्कर्षास पोहोचली आहे' असे वर्णन केले आहे.[२०] मुसलमानांनी (इ. स. ६०० ते ११००) कलम करण्याची कला उचलली व अनेक नवनवीन प्रकारची फुले व फळे यांचे उत्पादन करण्याकरिता तिचे प्रयोग करून दाखविले व पूर्वेकडील अनेक वृक्षवनस्पती त्यांनी आपल्या राजकीय वर्चस्वाबरोबरच पाश्चात्य देशात प्रविष्ट केल्या.[२१] अर्थातच मुसलमानांनी आपले हे वनस्पतिशास्त्रविषयक ज्ञान ग्रीस, इराण व हिंदुस्थान या देशातील तज्ञाकडून घेतले असले पाहिजे.

भारतीयांनाही वृक्षावर कलम करण्याची कला चांगली अवगत होती हे वराहमिहिरा-(इ.स. ५००)-च्या 'बृहत्संहिते'तील तद्विषयक उल्लेखावरून दिसून येते. या आधीचा मात्र निश्चित पुरावा उपलब्ध नाही. कै. भारताचार्य चिं. वि. वैद्य यांनी "महाभारता'चा उपसंहार" (१९२२ पान ५३९) या आपल्या ग्रंथात "फळे लागलेल्या पाच वर्षाच्या आम्रतरूंचा बगीचा जसा उध्वस्त व्हावा" या[२२] उपमेदाखल आलेल्या वाक्याच्या आधारे, ५ वर्षात फळे देणारे झाड कलमी आंब्याचे असले पाहिजे व म्हणून महाभारतकाळी कलम करण्याची कला अवगत असावी असा तर्क केला आहे. परंतु साधी आंब्याची झाडेही योग्य प्रकारे निगा राखल्यास ५ वर्षात फळे देऊ शकतात, म्हणून ती कलमी असलीच पाहिजेत हा निष्कर्ष बरोबर नव्हे, असे मत वनस्पतिशास्त्रज्ञ श्री. ह पु. परांजपे यांनी मांडले आहे.[२३] म्हणून महाभारतांतील कलम करण्याच्या कलेबद्दलचा वैद्यांचा पुरावा संदिग्ध ठरतो. परंतु वर उल्लेखिलेल्या वराहमिहिराच्या 'बृहत्संहिते'तील वृक्षावरील कलम करण्याच्या कलेबद्दलचे प्रमाण मात्र निःसंदिग्ध आहे : "एका झाडाच्या फांदीचा छेद दुसऱ्याच्या मूलभागात अथवा फांदीमध्ये कलम करून बसवावा. कलम करावयाच्या फांद्या व ज्यावर कलम करावयाचे तो वृक्षाचा भाग यांना गोमयाचा लेप द्यावा" असे कलमाचे वर्णन पनस, कदली, दाडिम इत्यादि वृक्षांच्या बाबतीत 'बृहत्संहिते'त केले आहे.[२४]

'बृहत्संहिते'तील कलम-प्रक्रियेबद्दलच्या सुमारे इ. स. ५०० च्या उल्लेखानंतर मात्र हिंदुस्थानातील संस्कृत वा इतर भाषातील वाङ्मयात इ. स. १५५० सालापर्यंत कलम करण्याच्या कलेचा उल्लेख आढळून येत नाही, ही एक आश्चर्यकारक पण सत्य अशी गोष्ट होय. सुप्रसिद्ध प्रवासी बर्निअर याने आपल्या 'प्रवासवृत्ता'त (इ. स. १६५६ - १६६८) याबाबत अनुभवास आलेल्या परिस्थितीचे जे वर्णन केले आहे ते मननीय आहे : तो म्हणतो : "काश्मीरच्या बागवानांना झाडावर कलमे करून त्यांची फळे घ्यायची कला माहीत नाही. काश्मीरमधील फळे मी खाल्ली आहेत. ती चांगली आहेत यांत शंका नाही. परंतु आम्ही फ्रान्समध्ये ज्या प्रकारची झाडावर कलमे करून फळे काढतो ती कला जर येथील लोकांनी हस्तगत करून घेतली तर युरोपसारखीच येथेही फळाची उत्कृष्ट प्रत गाठता येईल."[२५]

इ. स. १५५० सालापासून मात्र आंब्यावर कलम करून उत्तम कलमी आंब्याची निपज केल्याचे उल्लेख सापडतात. १५४८ सालचे, झाडावर कलम करीत असल्याचे एक चित्र उपलब्ध आहे. हिंदुस्थानात

२०. 'A Short History of Plant Sciences' by Howard S. Reed, U. S. A. (1942) पाने ३५, ३८, ३२७, ३५९ पहावी.

२१. 'An Outline of the History of the World' by H. A. Davies, London 1937.

२२. 'चूतारामो यथा भग्नः पंचवर्षः फलोपगः।' द्रोणपर्व.

२३. 'फळझाडांचा बाग' प्रा. ह. पु. परांजपे, पुणे (१९३०) पान. ४२-४३

२४. 'बृहत्संहिता' (कलकत्ता) पान ३०३. डॉ. जी. पी. मुजुमदार यांचा 'Plant Physiology' वरील प्रकरण ('वनस्पति' कलकत्ता १९२७) पान ३९-४० बघावे.

२५. 'Travels in the Mughal Empire' London, 1891. पान ३९७.

आंब्यावर कलम करून त्याची उत्तम फळे काढण्याचे यशस्वी प्रयोग गोवे येथील जेसुइटपंथीय धर्मोपदेशकांनी केले. अर्थात् त्यांना या बाबतीत मुसलमानांनी युरोपमध्ये कलम करण्याच्या प्रक्रियेचे जे प्रयोग केले होते त्यांचा फायदा मिळाला. त्यांनी हिंदी आंब्यावर कलमाचे प्रयोग करून निरनिराळया प्रकारच्या अत्यंत रुचकर अशा आंब्यांची निर्मिति केली. या निरनिराळया प्रकारच्या कलमी आंब्यांचे वर्णन अनेक प्रवाश्यांनी करून ठेविले आहे. जिओव्हानी करेरी हा युरोपियन प्रवासी इ. स. १६९५ साली हिंदुस्थानात आला होता. दुसरा इटालिअन प्रवासी मनुची हा हिंदुस्थानात इ. स. १६५६ ते १७१७ पर्यंत होता. या दोघांनीही 'उत्तम निरनिराळया प्रकारचे आंबे – अफोन्सो (हापूस), मलेसिस् (मलगोवा) इत्यादि प्रकारचे– यांची गोव्यात निपज होते' असे वर्णन केले आहे. इ स. १६६३ साली हिंदुस्थानात आलेल्या बर्निअर या प्रवाश्याने "उत्तम प्रकारचे आंबे बंगाल, गोवळकोंडा व गोवा येथून येतात व ते उत्कृष्ट असतात" असे म्हटले आहे. इ. स. १७२७ साली हिंदुस्थानात असलेला ए. हॅमिल्टन याने गोव्याच्या आंब्याची खूप प्रशंसा केली आहे. तो म्हणतो :

"गोव्याचा आंबा हा सर्व जगात अत्यंत मोठा व रुचकर असा गणला जातो. मी तर म्हणेन की आरोग्याला इतके हितकारक आणि इतके स्वादिष्ट फळ जगात दुसरे नसेल"





म. गं. नातू, उमरावती

कै. वा. म. जोशी यांच्या – स्त्रीजीवनविषयक चिंतनातील माघार (पूर्वार्ध)

प्रस्तुत लेखात कै. वा. म. जोशी यांच्या कादंबऱ्यांच्या साह्याने त्यांच्या स्त्रीजीवनविषयक चिंतनाचा आलेख काढण्याचे योजिले आहे. तात्त्विक कादंबऱ्यांचे जनक म्हणून प्रसिद्ध असलेल्या या लेखकाच्या कादंबऱ्यात त्याच्या तत्त्वचिंतनाचे प्रतिबिंब पडलेले असेल असे मानणे गैर ठरू नये.

जोशांच्या कादंबरीलेखनाचा काल १९१५ ते १९३५ असा वीस वर्षांचा आहे. या अवधीत त्यांनी एकूण पाच कादंबऱ्या लिहिल्या. या पाचही कादंबऱ्यांचा विषय प्रामुख्याने एकच– म्हणजे स्त्रीजीवन– आहे. विसाव्या शतकाच्या आरंभी भारतीय समाजजीवनात जे सर्वतोगामी मन्वंतर सुरू झाले होते, त्यातील महाराष्ट्रीय स्त्रीच्या जीवनात निर्माण झालेल्या समस्यांची समीक्षा या कादंबऱ्यात त्यांनी केलेली आहे. त्यामुळे त्यांच्या स्त्रीजीवनविषयक विचारांचा प्रवास कसकसा होत गेला याची कल्पना या कादंबऱ्यावरून येऊ शकते.

वैचारिक लंबक पूर्वस्थळावर

या दृष्टीने जोशांच्या कादंबऱ्यांचे ओळीने वाचन केल्यास त्यांच्या वैचारिक प्रवासाचा जो आलेख आपल्या मन:पटलावर उमटतो तो आश्चर्यकारक आहे. कारण हा वीस वर्षांचा प्रवास म्हणजे एक आवर्तन असल्याचे दिसून येते. पहिल्या कादंबरीत जोशांनी जेथून प्रवासास आरंभ केला तेथेच ते शेवटच्या कादंबरीत येऊन पोचतात. किंवा वेगळ्या प्रतिमेच्या साह्याने बोलावयाचे तर त्यांचे स्त्रीजीवनविषयक चिंतन लंबकाच्या एका पूर्ण आंदोलनाप्रमाणे पुष्कळ मोठा झोका घेऊनही पुन्हा आरंभस्थळी येऊन संपते. पहिल्या कादंबरीपासून तो चवथ्या कादंबरीपर्यंत हे चिंतन एका विशिष्ट (म्हणजे सुधारणावादी) दिशेने सतत पुढे पुढेच जाते. 'रागिणीत' नेमस्त असलेले जोशी 'आश्रमहरिणी' व 'नलिनी' या कादंबऱ्यात जहाल, व 'सुशीलेचा देव' मध्ये ज्वलज्जहाल झालेले दिसतात. परंतु त्यानंतर मात्र त्यांच्या चिंतनाला विरुद्ध दिशेकडे एवढा मोठा हेलकावा बसतो की 'इंदु काळे व सरला भोळे' या कादंबरीत ते प्रायः सनातनी झालेले आढळतात.

जोशांच्या विचारातील ही माघार मोठी चमत्कारिक आहे. सुधारणेच्या मार्गाने सतत १५ वर्षे पुढेच पाऊल टाकणाऱ्या या लेखकाने शेवटी संपूर्ण माघार घ्यावी हे दृश्य वाचकाला बुचकळ्यात पाडणारे आहे. हे असे कसे झाले असा कूटप्रश्न ते वाचकाच्या मनात निर्माण करते. या कूटाचा उलगडा करण्याचा थोडा प्रयत्न या लेखाच्या शेवटी केला आहे; परंतु त्याचा उद्देश प्रामुख्याने हे आवर्तन सुस्पष्टपणे दाखविणे हाच आहे.

रागिणी

जोशांनी 'रागिणी' (१९१५) या आपल्या पहिल्या कादंबरीच्या आरंभीच The old order changeth yielding place to new' हे टेनिसनचे वचन उद्धृत केले आहे; त्यातून स्त्रीजीवनात होऊ घातलेल्या मन्वंतराचे दर्शन घडविण्याचा त्यांचा मानस सूचित होतो. आंग्लशिक्षणातून आलेले जे नवे समतावादी व व्यक्तिस्वातंत्र्यवादी तत्त्वज्ञान आपल्या समाजात मूळ धरू पाहत होते त्याचा स्त्रीजीवनावर होणारा अनेकविध परिणाम दाखविण्याकरिता रागिणी व उत्तरा या भिन्न स्वभावाच्या मानसकन्या त्यांनी निर्मिल्या. रागिणी ही परंपरागत भारतीय स्त्रीधर्माची जोपासना करण्यासाठी नवशिक्षणाचा उपयोग करू पाहणाऱ्यांची प्रतिनिधि आहे; तर उत्तरा ही या शिक्षणाने स्वत्वाची जाणीव झाल्यामुळे परंपरांना झुगारू पाहणाऱ्यांची प्रतिनिधि आहे.

स्त्रीस शिक्षण दिल्याने तिच्यावर कोणताही अनिष्ट परिणाम होणार नाही हेच रागिणीच्या वर्णनातून जोशांना प्रामुख्याने दाखवावयाचे होते असे दिसते. रागिणीला तिच्या वडिलांनी मुलासारखे वाढविले, इंग्रजी शिकविले, पुरुषात मोकळेपणाने वावरू दिले. तिच्या प्रेमविवाहाला संमति दिली. पण या सर्व





सवलतींचा व स्वातंत्र्याचा तिच्यावर कोणताही 'भलता' परिणाम होत नाही. उलट भारतीय स्त्रीसमोर युगानुयुगे आदर्श म्हणून ठेवलेल्या पातिव्रत्य, नम्रता, मर्यादशीलपणा, मूकआज्ञापालन इत्यादि गुणांचा शिक्षणामुळे तिच्या ठिकाणी उत्कर्षच झाला आहे. समानहक्कांकरिता व अधिकारांकरिता भांडणाऱ्या उत्तरेस ती म्हणते, "आपल जीवित आपल्या नवऱ्याकरिता नि मुलाबाळांकरिता असं ज्या बायकोला वाटतं, तिला बरोबरीचे अधिकार काय करावयाचे आहेत!... आणि आपली बायको ज्याला सहधर्मचारिणी– अर्धांगी वाटते तो बायकोबरोबर कसला अधिकार गाजवील! आणि गाजवलान् म्हणून झालं काय वाईट!" तिची पतिनिष्ठा कोणत्याही पुराणकालीन साध्वीच्या तोडीची असल्याने अनेक प्रसंगांवरून दिसते. तिच्या विवाहसमयीच्या मंगलवाद्यांचा निनाद थांबण्यापूर्वीच भय्यासाहेबांची आत्मप्राप्तीची ओढ वर उफाळून आल्यामुळे ते फार अस्वस्थ होतात. तेव्हा रागिणी मोठ्या नम्रतेने त्यांची समजूत घालण्याचा प्रयत्न करते. त्यांची तगमग पाहून ती अंबाबाईस नवस करते व शेवटी सीतेचा दाखला देऊन निदान सेवा करण्यासाठी तरी आपल्याला बरोबर नेण्याची मोठ्या काकुळतीने विनंती करते. परंतु भय्यासाहेब तिला बरोबर न घेता गृहत्याग करतात. तरीही तिला ते प्रत्यक्ष "ज्ञानेश्वर– तुकाराम यासारखे देवाचे अवतार" आहेत असे वाटते. या त्यांच्या गृहत्यागाबद्दल आनंदरावांनी भय्यासाहेबांना दोष देताच ती म्हणते, "दादा, माझ्या दुर्दैवाला दोष दे. भलत्याला कशाला देतोस?" घर सोडताना भय्यासाहेबांनी तिला केलेल्या आज्ञा ती वेदवचनासमान मानते. ती इंग्रजी शिकलेली व वाईट पायाची म्हणून तिचे श्वशुर तिचा तिटकारा करीत असतानाही ती त्यांच्या सेवेत गढून जाते, नणंदेचे माहेरपण करते व तिच्या सुखातच आपले सुख मानते. पुढे तर भय्यासाहेबांच्या मृत्यूच्या बातमीने त्या खाष्ट श्वशुरांच्या भडकलेल्या क्रोधाग्नीत ती होरपळून निघते. तरीदेखील तिची सेवापरायणवृत्ति अभंगच राहते. उरी वैधव्यदुःखाचे असह्य ओझे बाळगीत असतानाही सासऱ्याची मारहाण सहन करून ती त्यांची सेवा मोठ्या निष्ठेने करते. हे पाहून चिडलेली उत्तरा जेव्हा तिला विचारते की, "प्रत्येक गोष्टीला काहीतरी सीमा आहे ना?" तेव्हा ती शांतपणे उत्तर देते की "कर्तव्यकर्माला कसली आली आहे सीमा!"

या कादंबरीत जोशांनी पातिव्रत्याचा जागोजागी मोठा आवर्जून पुरस्कार केलेला आहे. यातील किनरी नावाची एक अडाणी व रानटी स्त्री स्वतःचा प्राण धोक्यात असतानाही आपल्या आधी आपल्या पतीचे हातपाय सोडा असे म्हणते. त्या प्रसंगी जोशी लिहितात: "ज्या पतिव्रतेचा आत्मा प्रसंगी इतका आत्मनिरपेक्ष होऊ शकतो, तिच्यात काहीतरी दिव्य अंश आहे, असे मला वाटते." समाजाला अत्यंत प्रिय असलेल्या पातिव्रत्याच्या मूल्याला शिक्षणाने मुळीच धक्का लागू नये म्हणून जोशी फारच खबरदारी घेताना दिसतात. रागिणीच्या मनाला ओझरता स्पर्श करून जाणारा पुनर्विवाहाचा विचारही त्यांना अक्षम्य वाटतो. आपण पुनर्विवाह न केल्यास भाऊंनी घरातून जा म्हणून सांगितले तर लोक त्याचा काय अर्थ करतील, या विचाराने घाबरून जाऊन "या नाचक्कीपेक्षा लग्न करून घेतलेलेच बरे नाही का?" असा विचार क्षणभर रागिणीच्या मनात आलेला पाहताच ते लिहितात, "वाचकहो! रागिणीच्या पुढच्या विचारांचे माझ्याने सविस्तर वर्णन करवत नाही; प्रत्यक्ष आपल्या मुलाच्या किंवा मुलीच्या मृत्यूचे मनुष्य एकवेळ वर्णन करील; पण रागिणीसारख्या पवित्र स्त्रीच्या नैतिक अधःपाताचे वर्णन करावयाला कोणाची लेखणी सरसावेल?" पुनर्विवाहाचा विचार जोशांना एवढा गर्हणीय का वाटला हे समजत नाही कारण यानंतर एकाच वर्षाने प्रसिद्ध झालेल्या आपल्या 'आश्रम हरिणी'त त्यांनी पुनर्विवाहाचे विलक्षण समर्थन केले आहे. त्यासाठी ऋषि, पोथ्या, आश्रम इत्यादींच्या आधारे सत्याभास निर्माण करून जणू आपला धर्मही त्याच्या विरुद्ध नाही असे त्यांनी भासविले आहे. व हे करताना सुलोचनेस कोठेही कमीपणा दिलेला नाही!

स्त्रीला शिक्षण दिल्यामुळे पूर्वीच्या पतिनिष्ठ, आज्ञाधारक व सेवापरायण स्त्रीला समाज अंतरणार नाही, तर उलट तिचे हे गुण अधिकच उजळून निघतील हे वाचकांच्या मनावर खोल ठसविण्यासाठी जोशी कादंबरीतल इतर पात्रांकडून रागिणीचे अति सोज्वळ असे व्यक्तिमत्त्व गौरवितात. भय्यासाहेब म्हणतात, "रागिणी ही धर्मप्रवृत्तीची व रतीची सशरीर





मूर्तीच आहे." "बिचारी मला देवाप्रमाणे मानते." आनंदराव तिला म्हणतात, "रागिणी, तू ऋषिकालच्या स्त्रियांसारखी सती आहेस." सासऱ्याचा अकारण छळ सहन करणाऱ्या रागिणीबद्दल उत्तरेला प्रथम कीव वाटली तरी विचारांती तिला असे वाटते की "ही वेडी नाही, तर हीच आपल्यापेक्षा हजारपटीने शहाणी आहे. रागिणी ही सीता, सावित्री यासारखी महापतिव्रता आहे— हिचे हे वर्तन वेडेपणाचे नाही, तर मोठे पवित्र व अनुकरणीय आहे." इतर पात्रांच्या तोंडून तिला देवविलेली प्रशंसा अपुरी वाटूनच की काय, जोशी स्वतःही तिच्याविषयी धन्योद्गार काढतात: "रागिणी प्रेमरसाची केवळ मूर्तीच होती असे म्हटले तरी चालेल", असे ते एका ठिकाणी म्हणतात. सासऱ्याचा मारही ती मनावर घेत नाही, याबद्दल "आपल्या मनाने ठरविलेला उच्चतम वतनक्रम तिने सोडला नाही", असे प्रशस्तिपत्र ते तिला देतात. तसेच पतीने क्षमायाचनेकरिता तिचे पाय धरताच "हे काय! मी आपले पाय धरायचे का माझे पाय आपण..." या रागिणीच्या उद्गाराविषयी ते म्हणतात, "पतीने पाय धरलेले पाहून त्या सुशील, कुलीन हिन्दु पतिव्रतेला कसे बरे वाटेल?"

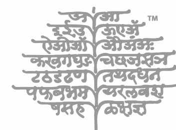
परंतु स्त्रीशिक्षण रूढ मूल्यांना सर्वथा पोषकच होईल असे नाही; ते क्वचित मारकही होणे अपरिहार्य आहे, याची जाणीव जोशांना अर्थातच आहे. या परंपराविरोधी प्रवृत्तींचे दर्शन उत्तरेच्या व्यक्तिरेखेतून त्यानी घडविले आहे. उत्तरा ही जरी रागिणीसारखीच सुशील, निष्कपट व प्रेमळ असली तरी तिचा स्थायीभाव उत्कट स्वाभिमान व स्वातंत्र्यप्रियता हा आहे; त्यामुळे तिचा स्त्रीजीवनविषयक दृष्टिकोन रागिणीच्या दृष्टिकोनाहून मूलतःच भिन्न झालेला आहे. रागिणीच्या मते स्त्री कितीही शिकली तरी स्त्रीच आहे. तेव्हा पतिनिष्ठा, नम्रता व त्याग यातच तिने आपल्या जीवनाची सार्थकता मानली पाहिजे. तर उत्तरेचे म्हणणे असे की, स्त्री ही पुरुषासारखाच समाजाचा एक स्वतंत्र घटक आहे. म्हणून तिला सर्व बाबतीत पुरुषांच्या बरोबरीचे हक्क असले पाहिजेत. आजच्या पुरुषप्रधान रचनेत ते असणे शक्य नाही. म्हणून त्यासाठी तिने निर्भयपणे झगडले पाहिजे. त्यामुळे जो पुरुषवर्गाचा रोष होईल त्याला तिने भीक घालता कामा नये. तसेच तिने आपल्यावर येणाऱ्या उद्धटपणाच्या व अमर्यादेच्या आरोपांना भिता कामा नये. तिचा भर मुख्यतः दोन गोष्टींवर असतो. एक म्हणजे पुरुषाने स्त्रीला बरोबरीचे मानले पाहिजे, व दुसरे म्हणजे स्त्रीचे कार्यक्षेत्र स्त्रीलाच ठरवू दिले पाहिजे. या संबंधीची तिची पहिली सलामी रागिणीशीच होते. आपल्या समाजात प्रेमविवाह रूढ नाहीत, म्हणून होणाऱ्या कुचंबणेपेक्षा पूर्वीप्रमाणे अजाणपणी लग्ने झालेलीच बरी, असे रागिणीचे परिस्थितिशरण विचार ऐकताच उत्तरा तिला मोठ्या आवेशाने म्हणते, "प्रीतिविवाह रूढ नसले तर ते सुरू केले पाहिजेत." एवढेच नव्हे तर युरोपांत तरुणींनी 'प्रपोज' करण्याची चाल नसल्याचा विलायती न्याय तिला मान्य नव्हता. ती म्हणते, "मला स्वार्थी पुरुषाने ठरविलेले विवाहसंबंधी ढोंगांचे Conventions मुळीच पसंत नाहीत." "तुला लग्न करावेसे वाटते का?" या रागिणीच्या प्रश्नाला "मला अजून कोणत्याही पुरुषाच्या अंकित होऊन राहावेसे वाटत नाही.... माझ्याशी बरोबरीच्या नात्याने राहण्यास तयार असलेल्या आणि मला प्रिय वाटणाऱ्या तरुणाशीच मी लग्न करीन." असे सडेतोड उत्तर ती देते.

तिच्या आईने एकदा वैतागाने "तू आता झालीस पुरुषांच्या बरोबरीची, मग कशाला त्यांची प्रतिष्ठा ठेवशील?" असे म्हणताच ती ताडकन उत्तर देते, "खरोखरच मी कुणाची फाजील प्रतिष्ठा नाही ठेवायची...हातातलं काम तसं टाकून पुरुषांना अगदी घरात पाय पडताक्षणी फराळाचे नि चहापाणी मिळाले पाहिजे. अशा तऱ्हेची त्यांची बरदास्त बायकांनी नेहमी ठेवलीच पाहिजे, हे शास्त्र मला बिलकुल नाही पसंत! पुरुषांच्या चहापाण्याशिवाय बायकांना दुसरी कामच नाहीत की काय?" शास्त्रीबुवा जेव्हा मनु, याज्ञवल्क्य, यांची स्तुति करतात तेव्हा त्याना ती निर्भीडपणे विचारु शकते की, "न स्त्री स्वातंत्र्यमर्हति" किंवा "न शूद्राय मतिं दद्यात्" असे लिहिणाऱ्या क्षुद्र बुद्धीच्या शास्त्रकाराला का मान द्यावा?" यावर आनंदराव जेव्हा तिला विचारतात की, 'उदारमतवादी ग्लॅडस्टनने देखील स्त्रियांना मतदानाचा अधिकार नाकारला. मग हजार वर्षामागील मनूला का दोष द्यावा?" तेव्हा ती मार्मिकपणे उत्तर देते की,

" नियम घालून देणाऱ्या शास्त्रकाराची दृष्टी समकालीन परिस्थितीच्या पुढे जायला नको का ? " आणि रागिणी जेव्हा " हल्ली बायकांना का कोणी क्रूरतेने वागवितो आहे ? " असे म्हणते, तेव्हा उत्तरा आपली भूमिका स्पष्ट करते की, " आमचा अधिकार बरोबरीचा आहे, हे तत्त्व त्यांनी उघडपणे कबूल केलं पाहिजे. ' दयेच्या दृष्टीनं ' म्हणून पुरुषांनी चांगलं वागविलं तर त्यात काही विशेष नाही. पुरुष तरी राज्यकार-भारात ' स्वराज्य ' का मागतात ? ' सुराज्या ' वर त्यांचं समाधान का होत नाही ? " " आम्ही तत्त्वा-करिता भांडतो, सुखासाठी नाही... पुरुषांशी बरो-बरीच्या नात्यानं वागून आम्हाला त्रास झालेला पत्क-रेल. पण दासीसारखं राहून खायला प्यायला चमचमीत अन्न व ल्यायला उंची उंची लुगडी मिळाली तरी सुद्धा ती आम्हाला नकोत ! " शास्त्रीबुवांनी थट्टेने " पुरुषांनी उद्यापासून स्वयंपाकाला लागावे, असे का तुझे म्हणणे आहे ? " असा प्रश्न करताच ती त्यांना स्पष्ट सांगते की, " एखाद्या पुरुषाची योग्यता भाकऱ्या बडवायची असली तर त्यानं तेच काम करावं आणि झाशीच्या राणीसारख्या स्त्रीला जर सेनापतीची जागा मिळाली तर तिनं ती खुशाल स्वीकारावी. प्रत्येक व्यक्तीला स्वतःच्या आवडीचं काम करण्याचा अधिकार आहे... दोन पुरुष एके ठिकाणी राहिले म्हणजे कोण स्वयंपाक करतो ? " आपली विचारसरणी रास्त असल्याची तिची पूर्ण खात्री असते. त्यामुळेच शास्त्रीबुवा आपले काल्प-निक विनोदी स्वप्न सांगून तिच्या समान हक्काच्या कल्पनेची विलक्षण चेष्टा करतात, तरी ती मुळीच डग-मगत नाही, व त्याना स्पष्ट बजावते की, " मला माझ्या अधिकाराची मुळीच लाज वाटत नाही. " कॉलेजचा अभ्यास सोडून भय्यासाहेब थिऑसफीच्या नादास लागलेले पाहून ती म्हणते, " चांगली गोष्ट भलत्याच वेळी केली तर ती पापासारखी आहे ... कर्तव्यकर्म सोडून कितीही धर्मपठन केलं नि धर्माची कितीही थोरवी गाईली तरी त्याची योग्यता तेवढीच. " आईला आपल्या लग्नाची लागलेली विलक्षण चिंता पाहून जनुभाऊसारख्याशी देखील लग्न करावे का असे तिला क्षणभर वाटते. पण लगेच " आईकरिता मुलीनं आपलं व्यक्तिस्वातंत्र्य दवडणं इष्ट आहे का ? " हाही विचार तिच्या मनात आल्यावाचून राहत नाही. प्रियव्रह्म-स्वामींना " ईश्वर आहे हे मानावयास पुरावा काय ? " असे विचारण्यास ती कचरत नाही.

या स्वतंत्र बाण्याच्या आणि मुक्तबुद्धीच्या मुलीची व्यक्तिरेखा जोशांनी अतिशय समरसतेने आणि सहानु-भूतीने रंगविली आहे. तिच्या इतर पात्रांशी होणाऱ्या वादाच्या चकमकी पाहिल्या की एका बुद्धिमान, वाद-पटु आणि तेजस्वी मुलीचे आकर्षक व्यक्तिमत्त्व डोळ्यासमोर उभे राहते. परंतु कादंबरीच्या शेवटी या मुलीच्या स्वभावात व विचारात पूर्ण परिवर्तन झाल्याचे जोशी दाखवितात. त्यामुळे तिच्या व्यक्तिमत्त्वातील पीळच निघून गेला आहे. तिची सारी वृत्तीच पाल-टते. तिचा आत्मविश्वास ढासळतो. समान हक्कासाठी सदैव झगडणाऱ्या ह्या उत्तरेस पुढेपुढे त्याविषयी उदा-सीनता येते. " माझ्याशी बरोबरीच्या नात्याने राह-ण्यास तयार असणाऱ्या तरुणाशीच मी लग्न करीन " असे म्हणणारी उत्तरा आनंदरावांशी विवाह व्हावा म्हणून थोडी लाचारी दाखविते. विवाहबंधन हे आपल्या देशभक्तीच्या आड येईल म्हणून त्यात पडू न इच्छिणाऱ्या आनंदरावाना ती विनवणीच्या स्वरू-पात विचारते, " हे काय हे ? मी आपल्या देश-भक्तीच्या आड का येणार आहे ? " तसेच कटोहप्रसंगी आनंदरावांना केवळ मनाने वरले होते म्हणून ती त्यांच्या प्राणघातकी दुराग्रहाचा पाठपुरावा करते. ते पाहून तिचे वडीलही चपापतात व हिला वाखाणावे की हिची कीव करावी असा प्रश्न त्यांना पडतो. विवाहानंतर तर ती रागिणीला म्हणते, " आपल्या माणसांशी का कोणी वाद करतं, वेडे ? ... वाद न करता नम्रतेने प्रश्न विचारावेत, सेवा करीत रहावं, असंच मला वाटत ... आपण आपल्या वर्तनानं समान हक्काचा हा प्रश्न किती अप्रयोजकपणाचा आहे हे दाखवूया. "

उत्तरेच्या स्वभावातील हे परिवर्तन अगदी अनाक-लनीय आहे असे म्हणण्यावाचून गत्यंतर नाही. हे परिवर्तन टीकाकारांना फारसे खटकलेले दिसत नाही; परंतु खुद्द लेखकाला मात्र याची बोचणी दिसते. कारण या परिवर्तनाबरोबर " तिच्यातील तेजही कमी होत गेले हे नाकबूल करता यावयाचे नाही " अशी कबुली ते देतात. उत्तरेला सर्वस्वी निष्प्रभ करून टाकणारा व





अनुक्रमणिका

तिच्या पूर्वचरित्राशी अगदी विसंगत असा हा बदल जोशांनी का घडवून आणला हे एक कोडे आहे. त्याला एकच संभाव्य उत्तर सुचते; आणि ते म्हणजे समाजहिताच्या दृष्टीने हा बदल त्यांना इष्ट वाटला असावा. पुढे वीस वर्षांनी ' इंदु काळे व सरला भोळे ' या कादंबरीत सुधारणावादी विचारात ते जी माघार घेणार होते, तिचेच हे पूर्वचिन्ह आहे !

आश्रमहरिणी

' रागिणी 'त दोलायमान असलेली जोशांची ही भूमिका ' आश्रमहरिणी 'त मात्र पूर्ण स्थिरावलेली दिसते. ' रागिणी 'त त्यांच्या मनावर समन्वयी वृत्तीचा अधिक पगडा दिसतो. पण पुढील तीन कादंबऱ्यात त्यांचा कल क्रांतिकारक विचाराकडे अधिकाधिक झुकल्याचे स्पष्ट दिसते.

' आश्रमहरिणी ' या कादंबरीची नायिका सुलोचना ही जोशांची लाडकी मानसकन्या दिसते. आश्रमातील पवित्र वातावरणात हरिणबालिकेसारख्या इतस्ततः बागडणाऱ्या ह्या निरागस सुलोचनेच्या जीवनात एकाहून एक बिकट व चमत्कारिक असे प्रश्न निर्माण होतात. पण त्यांच्या उत्तराबद्दल जोशी आता निःशंक असल्यामुळे हे प्रश्न ते एका चुटकीसरशी सोडविताना दिसतात. गभस्तिगति व धौम्य या दोन ऋषिकुमारांची व तिची परस्परांवर जडलेली प्रीति त्या तिघांनाही अनुचित वाटल्यामुळे ते तिघेही संयम करतात, तेव्हा खुद्द कुलपतीच त्याना त्यात काही अनुचित नसल्याचे सांगून हा पेच सोडवतात. धौम्याकडे तिचा अधिक ओढा असलेला पाहून त्याच्याशी तिचा विवाह ते लावून देतात, आणि गभस्तिगतीलाही समजावून सांगतात की, ' स्त्री जी करायची ती स्वतःच्या सुखासाठी करायची का तिच्या सुखासाठी ? " यानंतर तीन वर्षे तिने सुखाचा संसार केल्यावर एकदा आश्रमाच्या कामानिमित्त राजधानीत गेलेला धौम्य राजाकडून मारला गेल्याच्या बातमीने शोकविव्हल झालेल्या सुलोचनेचे मन दोन वर्षांच्या आतच गभस्तिगतीकडे ओढ घेऊ लागते व पहिल्यापेक्षा बिकट असा प्रश्न तिच्यापुढे उभा राहतो. पण लगेच कुलपति धावून येतात व तिला अगदी सहजपणे सांगतात की, " सुलोचने, आपल्या शास्त्रात विधवांना पुनः विवाह करण्यास अनुज्ञा आहे. आपले शास्त्र इतके कठोर नाही . . . . प्रथमविवाहाइतकाच हा पुनर्विवाह मला शुद्ध व इष्ट वाटतो. गौणपक्ष व आपद्धर्म म्हणून नव्हे तर सत्पक्ष व सद्धर्म म्हणून पुनर्विवाह करण्यास मी तुला सांगत आहे. " आणि त्याप्रमाणे ते तिचा गभस्तिगतीशी पुनर्विवाह लावून देतात. या दोघांनी सातआठ वर्षे संसार केल्यावर राजाच्या कपटातून वाचलेला धौम्य परत येतो आणि तिच्यापुढे सर्वात बिकट असा पेच उभा राहतो. तेव्हा ती दोघे सर्पदंशाने मृत्युमुखी पडल्याचे दाखवून जोशी हा पेच सोडवितात. आणि कुलपतींकडून धौम्याची समजूत घालवितात की, " प्रेमाचे एक माणूस निधन पावले म्हणून सर्वदा दुःखी राहण्यास एखाद्याला सांगणे असमंजसपणाचे आहे. . . . मरताना पत्नीला असे का वाटत असते की आपल्या पतीने सर्व जन्म आपल्याविषयी शोक करण्यात घालवावा ? मग पतीने तरी अशी इच्छा का धरावी ? ... सुलोचना ही तुझ्या सुखाकरता का ईश्वराने निर्माण केली आहे ? तिच्या आत्म्याला स्वतंत्र अस्तित्व नाही का ? " परंतु अशा रीतीने मृत्यूच्या साहाय्याने सुलोचनेपुढील समस्या सोडविणे अप्रशस्त वाटल्यामुळे जोशांनी पुढील आवृत्तीत द्विपतिकत्वाचा मार्ग पुरस्कारिला आहे. कुलपति धौम्याला द्रौपदीचे उदाहरण देऊन तेथेच राहण्याचा उपदेश करतात व त्या तिघांचा संसार केवळ सुखाचाच नव्हे तर आत्मोन्नतिकारक झाला असे सांगतात. धौम्य म्हणतो, " पत्नी ही एक आपल्या मालकीची आणि केवळ उपभोगार्थ निर्मिलेली अस्वतंत्र वस्तु आहे ही कल्पना आता मला अगदी पसंत नाही. "

याप्रमाणे प्रस्तुत कादंबरीत स्त्रीच्या विवाहविषयक स्वातंत्र्याचे जोशांनी अतिशय मुक्तबुद्धीने व हिरीरीने समर्थन केले आहे असे दिसते. संसारसुखाला प्रथमपासून आचवलेल्या बिचाऱ्या रागिणीच्या मनाला लोकनिंदेच्या भीतीने पुनर्विवाहाचा विचार अगदी ओझरता स्पर्श करून गेला तरी जोशांना तो निंद्य वाटत होता; परंतु आता सुलोचनेच्या बाबतीत मात्र याहून कितीतरी विलक्षण दिसणाऱ्या तिच्या कृतींचे ते समर्थन करतात व तेही एका महान तपस्व्याच्या तोंडून ! ' रागिणी ' नंतर एकाच वर्षात त्यांच्या

सुधारणाविषयक विचारांनी घेतलेली ही व्याघ्रउडी निःसंशय आश्चर्यकारक आहे.

नलिनी

यानंतर चार वर्षांनी प्रसिद्ध झालेल्या 'नलिनी' (१९२०) या कादंबरीत जोशांनी आणखी बराच पुढचा टप्पा गाठला आहे. या कादंबरीतील नलिनी व कमळा ही जोडी रागिणी व उत्तरा या जोडीपेक्षा पुष्कळ भिन्न आहे. उत्तरा व रागिणी म्हणजे नुकतीच पंख फुटून घरट्याबाहेर पडू पाहणारी पाखरे! स्त्रीशिक्षणाची ही प्रारंभावस्था असल्यामुळे त्यांच्या जीवनात अनंत आकाशात स्वच्छंदपणे विहार करण्याचे सौख्य जसे नव्हते, तसेच त्या सुखाबरोबर येणारे धोकेही नव्हते. घरट्यापासून थोडयाशाच अंतरावर बागडण्याची त्यांची धडपड होती. रागिणीला प्रेम करण्याची संधी लाभते, पण ते व्यक्त करण्याची सवलत नसल्यामुळे तिचा कोंडमारा होतो. शिवाय तिला बिकट परिस्थितीमुळे एक क्षणभरच झालेली पुनर्विवाहाची इच्छाही अक्षम्य ठरते. उत्तरेला समान हक्कासाठी नुसता वाद केल्याबद्दल 'उद्धट' व 'त्राटिका' ही विशेषणे बहाल केली जातात. तिला झालेली स्वत्वाची जाणीव सर्वांना खुपते. तिच्या विवाहाच्याही ती आड आल्यामुळे शेवटी तिला माघार घ्यावी लागते. पण नलिनी व कमला यांना मात्र स्त्रीच्या जीवनात समान हक्कांबरोबर निर्माण होऊ पाहणाऱ्या गंभीर समस्यांना तोंड द्यावे लागते.

नलिनीचे व्यक्तिमत्त्व जोशांच्या पूर्वीच्या मानसकन्यांपेक्षा अधिक संपन्न आहे. उत्तरेच्या विचारांना कृतीची जोड नव्हती व शेवटी तर ती आपले स्वत्वही गमावून बसते. सुलोचना केवळ निमित्तमात्र आहे. तिच्या जीवनातील सर्व समस्या पूर्णप्रज्ञ ऋषीच सोडवतात. पण नलिनी मात्र स्त्री-स्वातंत्र्याबरोबरच देशाच्या स्वातंत्र्याचाही विचार करू लागली आहे. तिला पटलेल्या नेमस्तपक्षाच्या विचारसरणीचा ती पाठपुरावा करते; त्या पक्षामार्फत होणाऱ्या कार्यात प्रत्यक्ष भाग घेते; 'लिव्हरपूल दुःखनिवारणफंडा'साठी नेमस्तपक्षातर्फे भरलेल्या मीनाबाजारात सेक्रेटरीचे काम ती मोठ्या दक्षतेने व उत्साहाने पार पाडते; व आणि सर्वांत महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे तिचे व वसंतरावांचे परस्परावर प्रेम असूनही वसंतराव जहालपक्षाचे असल्यामुळे आपण त्यांच्याशी विवाह न केलेलाच बरा असे वाटून ती त्यांच्याशी लग्न न करण्याचा निश्चय करते. वसंतरावही नलिनीप्रमाणेच निश्चय करतात; पण त्यांचा तो निश्चय डळमळतो, आणि ते त्याप्रमाणे तिला पत्र लिहितात. नलिनी मात्र खंबीर राहते, व "मला सध्या कर्तव्य नाही" असे त्यांच्या पत्राला सरळ उत्तर देते. यावर वसंतराव लिहितात: "मी पत्र लिहिले त्यावेळी मोहान्ध झालो होतो. आपण तशाच मोहजालात सापडला नाहीत, हे चांगले झाले."

याप्रमाणे शिक्षणामुळे स्त्रीची जागृत झालेली अस्मिता प्रसंगी तिच्या विवाहाच्या आड आल्यास तिने शरणागती न पत्करता अविवाहित राहण्याचे धाडस दाखविले पाहिजे असे क्रांतिकारक मत नलिनीच्या तोंडून जोशी या कादंबरीत व्यक्त करतात. नलिनी म्हणते, "बायकानी लग्न केलेच पाहिजे असे शास्त्र आहे का? ...चांगले तरुण पुरुष नाहीका अविवाहित राहात? ... विवाह उन्नतिकारक असेल, विश्वासोत्पादक असेल तरच करावा" आतापर्यंत समंजस स्त्री-पुरुषांच्या ध्येयाच्या आड येणार नाही अशी जोशांनी तिची फक्त अकरणात्मक (negative) भूमिका दाखविली होती. परंतु या कादंबरीत त्यानी स्त्रीलाही पुरुषाप्रमाणे स्वतंत्र ध्येयदृष्टी दिली आहे. त्यामुळे आता पुरुषही तिच्या ध्येयाच्या आड येण्याची शक्यता निर्माण झाली आहे. अशा स्थितीत विवाह ठरविताना पुरुषाप्रमाणेच स्त्रीलाही प्रेमाबरोबर आपल्या ध्येयाचा विचार करण्याची मोकळीक त्यानी दिली आहे व त्यायोगे तिचे कार्यक्षेत्र विस्तारले आहे. विवाह हा तिच्या जीवनातील आता अपरिहार्य भाग राहिला नाही. विवाहानेच स्त्रीच्या जीवनाला कृतार्थता येते हे जे मत आज शेकडो वर्षे आपल्या हाडीमासी खिळलेले आहे त्याबद्दल आपल्याला फेरविचार करावयास लावण्यासाठीच जोशानी नलिनीला आमरण अविवाहित ठेवले असावे असे वाटते.

टीकाकारांची मते मात्र या कादंबरीविषयी प्रतिकूल आहेत. डॉ. केतकरांच्या कलाशून्य कादंबऱ्या त्याच्या आशयसंपन्नतेमुळे प्रशंसनीय ठरविणारे टीकाकार जोशांच्या ह्या कादंबरीला मात्र तिच्यातील कलादोषामुळे टाकाऊ ठरवितात. कुसुमावती देशपांडे याना ही कादंबरी "कलानिर्मितीच्या शक्तीच्या विकासा-

विषयीच्या सर्व कल्पनाना हरताळ फासणारी "[1] वाटते. हे त्यांचे मत बरोबर मानले तरी त्यामुळे तिच्यातील विचारांची त्यानी पूर्ण उपेक्षा करावी हे आश्चर्यकारक आहे. प्रा. वा. ल. कुलकर्णी यांच्यामते "नलिनी ही एककल्ली व चुकीच्या मूल्यांना महत्त्व देणारी अशी मुलगी आहे.... शाळेतील शिक्षकांच्या मतांची आणि राजकारणात व समाजकारणात विशिष्ट पक्षाचा अभिमान बाळगणाऱ्या आपल्या वडिलांच्या मतांची वेळी अवेळी असमंजसपणे पोपटपंची करणारी 'नलिनी' सारखी स्त्री ही स्वतःच्या जीवनाविषयीचे प्रश्न सोडवायला किती असमर्थ होती, हे दाखवून देण्याचा वामनरावांचा तिचे शब्दचित्र रंगविताना हेतु असावा, असे अधून मधून वाटल्याखेरीज राहत नाही."[2] प्रा. कुळकर्णी यांचे हे मत विवाद्य वाटते. त्यांच्या ह्या 'वाटण्यास' काय आधार आहे हे कळत नाही. कारण नलिनीने स्वतःच्या दृष्टीने आपला प्रश्न सोडवला होता. वसंतरावांची व आपली राजकीय मते विरुद्ध असल्यामुळे आपला विवाह यशस्वी होऊ शकणार नाही हे जाणून ती त्यांच्याशी विवाहबद्ध न होण्याचा निश्चय करते व तो पार पाडते. आता विवाह करणे म्हणजेच जीवनाचा प्रश्न सोडवणे असे म्हणायचे असल्यास गोष्ट वेगळी. पण या अर्थाने वसंतरावही आपला प्रश्न सोडविण्यास असमर्थ ठरले नव्हते का ? नलिनीचा मवाळपक्षाकडील ओढा पाहून तिच्याशी विवाहबद्ध न होण्याचा विचार त्यांच्याही मनात वारंवार येत नव्हता का ? मग याच मतविरोधामुळे वसंतरावांशी लग्न न करणेच बरे असे नलिनीस वाटल्यास ती स्वतःच्या जीवनाचे प्रश्न सोडविण्यास असमर्थ ठरली असे का म्हणावे ? वधुवरांची राजकीय सामाजिक मते जुळती नसल्यास त्याचा विवाह उन्नतिपोषक होणार नाही म्हणून जन्मभर अविवाहित राहण्याचे धैर्य ती दाखविते यावरून विशिष्ट राजकीय विचारांची ती नुसती पोपटपंची करीत नव्हती, तर त्यांच्याखातर मोठी किंमत देण्यास ती तयार होती हे स्पष्ट दिसते. स्वपक्षातील दोष व परपक्षातील गुण दिसल्यावर ते कबूल करण्याचा तिचा अनाग्रहीपणा तिची सत्यनिष्ठा व प्रांजळपणाच दर्शवितात. वस्तुस्थिति अशी आहे की गुप्त कटाच्या राजकरणाच्या त्या काळात मी मी म्हणणाऱ्यांची मति गुंग झाली होती. मवाळ व जहाल पक्षातील विरोधाने अनेकाना बुचकळ्यात टाकले होते. या दोनही पक्षांना थोर पुढारी व तळमळीचे अनुयायी लाभले होते. ते आपापल्या परीने स्वपक्षाचे समर्थन करून तो पक्ष बळकट करू पाहत होते. मग नलिनीने त्यात भाग घेतला म्हणून गैर काय झाले ? तिची मते म्हणजे "असमंजसपणे केलेली पोपटपंची" आणि वसंतरावांची मते काय त्यांनी स्वतः तयार केली होती ? वसंतरावहि जहालपक्षाच्या पुढाऱ्यांचेच विचार बोलत नव्हते काय ?

डॉ. अ. ना देशपांडे[3], डॉ. दु. का.संत[4] यानीही नलिनीला एककल्ली व चुकीच्या मूल्यांना महत्त्व देणारीच ठरविले आहे. खुद्द लेखकाचे मात्र हे मत असेल असे वाटत नाही. नलिनी या कादंबरीची नायिका आहे. एक मूल्यविवेक करू न शकणारी व एककल्ली अशी मुलगी त्याना नायिका म्हणून निर्मावयाची होती हे संभाव्य वाटत नाही; आणि वस्तुतः त्यानी ती तशी रंगविलीही नाही. तत्त्वनिष्ठा, संयम, समंजसपणा, सौम्यपणा, इत्यादि दुर्मिळ गुणांमुळे तिचे व्यक्तिमत्त्व आकर्षक झाले आहे. विचाराप्रमाणे आचार करण्याचा असामान्य गुणही तिच्याजवळ आहे. तिचे वर्तन कोठेही आक्षेपार्ह झालेले आढळत नाही. अशी ही मानसकन्या निर्मिण्यात जोशांचा काय हेतु असावा याचा विचार केल्यास असेच उत्तर सुचते की विवाहाखेरीज स्त्रीला गति नाही या विचाराचा त्याग केल्याशिवाय खरी स्त्रीपुरुषसमता स्थापन होणे अशक्य आहे हे त्याना दाखवावयाचे असावे.

कमलेच्या व्यक्तिरेखेतून जोशांनी कुमारीमातृत्वाच्या समस्येला हात घातला आहे. नलिनीसारखीच कमळा ही हुशार असली, तरी ती बरीच नटवी, कमी पोच असलेली, अर्धवट शिकलेली, स्वतःच्या सद्गुणाबद्दल फाजील खात्री असलेली, व विशेषतः चांगल्या अगर

१. 'मराठी कादंबरी,' भाग १, पृष्ठ १५३
२. 'वामन मल्हार : वाङ्मयदर्शन,' पृष्ठ ४०-४१
३. 'आधुनिक मराठी वाङ्मयाचा इतिहास,' भाग २, पान ८३
४. 'मराठी स्त्री' खंड २, पान ६७

अनुक्रमणिका

वाईट अशा नवलाच्या गोष्टी जाणण्यास अत्यंत उत्सुक अशी होती. रंगराव व वसंतराव ह्यांच्या बद्दलच्या गुह्यगोष्टी ऐकण्याच्या तीव्र उत्कंठेमुळे कपटी दिवाण-जींना अपरात्री परसात चोरून भेट देण्याच्या तिच्या एकमेव चुकीतून तिच्यावर अनर्थपरंपरा कोसळते. ती स्वैरविचारांची नव्हती, परंतु केवळ दुसऱ्यांची गुपिते जाणून घेण्याच्या विकृत जिज्ञासेपायी तिच्यावर कुमारी-मातृत्वाचा दुर्धर प्रसंग ओढवतो. ही चूक विषय-लालसेतून घडली नसल्यामुळे ती क्षम्य वाटते. तिच्या शेवटच्या पत्राने तिच्या निरपराध व प्रांजळ वृत्तीवर प्रकाश पडून तिच्या असहायतेबद्दल सहानुभूति निर्माण होते. व शेवटी जेव्हा तिला अज्ञातवासात राहणेही अशक्य होऊन आपल्या कोवळ्या अर्भकासह अफू खाऊन प्राण द्यावा लागतो तेव्हा तर तिच्याबद्दल निर्भेळ करुणाच शिल्लक उरते. हा गुन्हा अक्षम्य ठरवून समाजाने तिला जीवनातून उठविणे म्हणजे तिच्यापेक्षा अधिक मोठा गुन्हा करणे होय हा विचारही मनात आल्याखेरीज रहात नाही. समाजाच्या ह्या अनुदार विचारसरणीची जोशांना किती विलक्षण टोचणी लागली होती हे त्यांच्या पुढील निःसंदिग्ध उद्गारावरून स्पष्ट दिसते. ते म्हणतात, "स्त्रियांची पापवृत्ति जोखताना सोन्याचा नाजूक काटा आणि पुरुषांची पापवृत्ति जोख-ताना कोळशाचा ओबडधोबड काटा का बरे वापरण्यात येतो ? ... स्त्रियांच्या निर्दोषतेवर पुरुषांपेक्षा अधिक करडी नजर जी ठेवण्यात येते, त्यात न्यायाच्या किंवा नीतीच्या अंशापेक्षा कमीअधिक आर्थिक स्वातंत्र्याचा, कमीअधिक प्रबलतेचा व कमी अधिक हेव्याचा अंश आहे असे प्रथमदर्शनी दिसते व मला तरी निदान द्वितीय दर्शनीदेखील तेच दिसते .... पुरुषांच्या व स्त्रियांच्याही प्रथमापराधाकडे निष्ठुरतेने पाहू नये" स्त्रीच्या विवाहाच्या वाढत्या वयोमर्यादेबरोबर कमळेवर ओढवलेले प्रसंग निर्माण होणार, अशा वेळी न्याय देताना स्त्री व पुरुष या दोघांचेही अपराध सार-खेच आक्षेपार्ह किंवा सारखेच क्षम्य मानावेत असे ते स्वच्छ सांगतात. आधीच निसर्ग स्त्रीच्या बाबतीत पक्षपाती असल्यामुळे या चुकीचे शासन तिलाच भोगावे लागते. त्यात समाज तिच्या अपराधा-कडे अधिक कठोर नजरेने पाहतो व तिच्याबरोबर तिच्या कुटुंबाचीही अब्रू जाते असे मानतो. म्हणून तिला जगणे अशक्य होते. तिचे एकदा पाऊल घसरले की लोकातील आपली ही मानीव अब्रू वाचविण्या-करिता तिला खरोखरचे पातक करणेही भाग पडते, "काचेचा हिरा गमावू नये म्हणून खरा हिरा गमाव-ण्यासारखाच हा प्रकार आहे." स्त्रियांच्या पातिव्रत्यास पुरुषांच्या पावित्र्यापेक्षा अधिक जपणे आवश्यक आहे असे प्रतिपादणारे लोक जी कारणे देतात त्यातील हेत्वा-भास जोशांनी स्पष्ट केले आहेत. ते मुळातूनच अवश्य वाचनीय आहेत.[६] आपल्या समर्थनार्थ गीतेतील "स्त्रीषु दुष्टासु वार्ष्णेय जायते वर्णसंकरः" हे वचन उद्धृत करणाऱ्या विरोधकांना जोशी विचारतात की, "आपल्या कुटुंबातील स्त्रिया दुष्ट झाल्या म्हणजे आपले कुल नष्ट होते आणि पुरुष 'दुष्ट' झाले म्हणजे ज्या दुसऱ्याच्या कुळातील स्त्रियांशी ते कु-व्यवहार करतात ते दुसऱ्याचे कुल नष्ट होते. समा-जाच्या दृष्टीने कोणाच्याही दुष्टत्वाने कुलनाश होतोच. तेव्हा समाजाने स्त्रियांनाच तलवारीच्या धारेवर विशेष आग्रहाने का धरावे ?"

सारांश, टीकाकारांना वाटते त्याप्रमाणे सुशिक्षित स्त्रीच्या जीवनातील संभाव्य धोके दाखविण्याकरताच केवळ जोशांनी ही कादंबरी लिहिली असावी हे सयु-क्तिक वाटत नाही. त्याचबरोबर स्त्रीला पुरुषाइतकेच विवाहाचे स्वातंत्र्य दिले पाहिजे आणि दोघांचीही नीतिमत्ता एकाच काट्याने जोखली पाहिजे हेही त्यांना दाखवायचे होते असे निश्चितपणे म्हणता येईल.

सुशीलेचा देव

'रागिणी' पासून परंपरेच्या दडपणातून हळूहळू मुक्त होत गेलेली जोशांची सुधारणावादी दृष्टि 'सुशी-लेचा देव' (१९३०) या कादंबरीत पूर्ण स्वतंत्र झालेली दिसते. सुधारणावादी तत्त्वज्ञानात अभिप्रेत असलेल्या व्यक्तिस्वातंत्र्य आणि समता ह्या ध्येयांचा पाठपुरावा ते आता हातचे काहीही राखून न ठेवता करताना दिसतात.

या कादंबरीची नायिका सुशीला हिच्या विचारांची झेप आणि कर्तृत्वाचा व्याप पूर्वीच्या सर्व नायिकांना मागे टाकणारी आहेत. उत्तरा ही स्त्रीला कुटुंबात स्वातंत्र्य असावे म्हणून झगडते. सुलोचनेला विवाह-

५. 'नलिनी,', पृ. १३५.   ६. 'नलिनी' १३३-३४





विषयक क्षेत्रात पुरुषाच्या बरोबरीचे हक्क दिले जातात. नलिनी यापुढे जाऊन देशाच्या राजकारणातही स्त्रीचा वाटा असल्याचे मानते आणि या ध्येयाची पूर्ति करण्यास योग्य असा समाननशील पति न मिळाल्यामुळे आमरण अविवाहित राहते. तर सुशीला कुटुंब, देश ह्यांच्या मर्यादा ओलांडून विश्वकुटुंबस्थापनेच्या विराट ध्येयास स्वतःला वाहून घेते. शतकानुशतके स्त्रीला संकुचित वृत्तीची मानणाऱ्या लोकांना जोशी सुशीलेच्या द्वारे असे दाखवितात की, "स्त्रीला शिक्षण व संधि दिल्यास 'हे विश्वचि माझे घर' असे मानण्यापर्यंत तिची वृत्ति विकसित होऊ शकते." या कादंबरीत 'ध्येय हाच देव' या युगप्रवर्तक तत्त्वाचे विवरण आणि विश्वकुटुंबवादी संस्थेची स्थापना त्यांनी सुशीलेकडून करविली आहे. तिचे बालमित्र व वडील माणसे जरी तिला साहाय्य करीत असली तरी तिचे व्यक्तित्व त्यामुळे कोठेही झाकळले जात नाही. तिचे कर्तृत्व स्वयंसिद्ध आहे. स्त्री म्हणून कोणत्याच प्रकारची उणीव जोशांनी तिच्यात ठेवली नाही. स्त्रीच्या एरव्ही उपेक्षिल्या जाणाऱ्या बहुविध सामर्थ्यांचा विकास तिच्या ठिकाणी झालेला त्यांनी दाखविला आहे. त्यामुळे ती त्यांच्या स्त्रीविषयक आकांक्षांचे प्रतीक मानावयास हरकत नसावी.

या कादंबरीचे संपूर्ण कथानक सुशीलेच्या एकचएक आसाभोवती फिरते. तिचा मनोविकास हा या कादंबरीचा विषय असून हा मनोविकास तिच्या देवविषयक कल्पनात क्रमशः होत जाणाऱ्या बदलांच्या आधारे जोशांनी दाखविला आहे. बालपणातील तिच्या दगडाच्या देवाचे विवाहानंतर पति हाच देव मानण्यात रूपांतर होते. पण लवकरच ज्याला आपण देव समजतो तो मनुष्य तरी आहे का अशी शंका येण्याइतका आपल्या पतीचा अधःपात झालेला पाहताच तीदेखील मातीच असे म्हणण्याची तिच्यावर पाळी येते! ती म्हणते, "पुराणान्तरी एक गोष्ट आहे, की एका साध्वीने आपल्या पतीला वेश्येच्या घरी पोचविले .... पण हा स्वार्थत्याग मला शक्य नव्हता. माझ्याविषयी म्हणाल, तर मी सीता–सावित्री नव्हते आणि नाहीही. सीता–सावित्री आता मला ध्येयभूत राहिल्याही नाहीत." या दारुण प्रसंगाने ती दुःखी होते, पण निष्क्रिय होत नाही. आपली रावबाची निवड चुकली म्हणून ती रडत बसत नाही, त्रागा करीत नाही, की कोणाला दोष देत नाही. तर काही काळ तेथेच धिमेपणाने राहून प्रसंगाला तोंड देते. पुढे परिस्थिती आटोक्याबाहेर गेल्यामुळे व तिच्या सत्वालाही धक्का लागल्यामुळे ती घराबाहेर पडते व लोणावळ्यास क्राइस्ट्स क्रॉस स्कूलमध्ये जाऊन आपले शिक्षण सुरू करते. पातिव्रत्याच्या परंपरागत खोट्या कल्पना उराशी बाळगून पतीबरोबर विनाकारण स्वतःचाही नाश करून घेणे तिला बरोबर वाटत नाही. परंतु पुढे लौकरच पश्चातापदग्ध झालेला व मृत्यूशय्येवर असलेला रावबा तिला आपल्यावर ओढवणाऱ्या प्राणघातक संकटातून वाचवण्यासाठी परत येण्याची विनंती करतो. तेव्हा भलता हेका न धरता ती घरी येते, व त्याची सेवाही करते. यात काही टीकाकारांना आर्य स्त्रीचे पातिव्रत्य दिसते. परंतु वस्तुतः कृतापराधाबद्दल क्षमायाचना करणाऱ्या मृत्युशय्येवर असलेल्या आजाऱ्याची विनवणी ऐकून केवळ माणुसकीखातर ती आलेली असते; पत्नी म्हणून नव्हे.

तो वारल्यावर पुन्हा मिशनस्कूलमध्ये जाऊन ती आपला अभ्यास सुरू करते. स्वतःचे दुःख उगाळीत न बसता समाजातील दुःखांचा ती विचार करू लागते. तेव्हा आपल्या समाजरचनेतील अनेक दोषस्थळे तिच्या लक्षात येऊ लागतात व त्यामुळे प्रचलित कुटुंब, समाज, धर्म या सर्वांविषयी तिची मते प्रतिकूल बनू लागतात. एकदा वडारी जातीतील ७०-८० लोक एका आठवड्यात कॉलऱ्याच्या साथीला अज्ञान, दारिद्र्य व उपेक्षा यांची जोड मिळाल्यामुळे मृत्युमुखी पडल्याचे भयंकर दृश्य ती पाहते, तेव्हा तिला मोठा धक्का बसतो. या प्रसंगाने तिच्या विचारात क्रांति होते. तिची मते जहाल बनू लागतात. वर्तमान समाजव्यवस्था खरोखर अव्यवस्था आहे अशी तिची खात्री पटते आणि ही निर्घृण समाजव्यवस्था बदलण्याची ती प्रतिज्ञा करते. महार, मांग, डोंबारी यांची निर्दय उपेक्षा करणाऱ्या आपल्या धर्माचाही तिला वीट येतो. या साथीत एका वडाऱ्याच्या पोरक्या झालेल्या चार मुलांना ती मिशनमध्ये पाठविते. तिचे म्हणणे असे की, "ही मुले बाटतील व हिंदु धर्माला मुकतील हे खरे, पण हिंदुधर्माने त्याच्याकरिता काय केले आहे?" तिला स्पष्ट दिसते की "सर्व समाज किडलेला, सडलेला Rotten झालेला" आहे. तो सुधारण्यासाठी पूर्वीची मूर्खपणाची धर्म 'व्यवस्था' मोडून टाकली पाहिजे. तिची विवाहविषयक मतेही उत्तरोत्तर अधिकाधिक जहाल होत जातात. एकदा ख्रिश्चन लोकातील

घटस्फोटाबद्दल वाद निघाला असता ती म्हणते, " त्यात वाईट काय झालं ? नवरा दारूबाज असला आणि तो जर पोराबाळांच्या आयुष्याचा नाश करीत असला तर असल्या नवरोबाला सोडून आपल्या मुलाबाळांचं रक्षण केलं तर त्यात पाप नाही, तर उलट पुण्य आहे. " पुनर्विवाहाबद्दल ती म्हणते की, " पुरुषांनी अनेक 'पुनर्विवाह' केले तर त्यांना तुम्ही व्यभिचार म्हणत नाही ना ! मग बायकांनाच निराळा न्याय का ? " ... विवाह कितवा आहे हे न पाहता तो ज्या स्त्री-पुरुषामध्ये होतो त्यांचं एकमेकावर प्रेम आहे का नाही, हे पाहावं... प्रथम-विवाहाला देखील मी व्यभिचारसंबंध म्हणेन-जर ती वधूवरं एकमेकाना अनुरूप नसतील. " तिच्या देवविषयक विचारातही अशीच क्रांति होत जाते. " त्याना आता जलसमाधि देण्याची वेळ आली आहे " असे ती म्हणते. " पण दैवीगुण तरी मानतेस ना ? " असे वडिलांनी विचारल्यावर ती सांगते, " दैवी गुण म्हणजे काय ? आता पूर्वीचे दैवी गुण मी मानीत नाही. " पुढे तर तिला असे काही अनुभव येतात की त्यामुळे प्रचलित समाजव्यवस्थेतील भयंकर अन्यायांची तिला आणखी ओळख पटते; आणि त्यामुळे तिची मते उज्ज्वलजहाल होतात. देशभक्त सुनंदाची दोन्ही मुले प्लेगमध्ये डॉक्टर व सावकार यांच्या स्वार्थापायी मृत्युमुखी पडतात बाळूचे आईवडील माथेफिरू धर्मवेड्यांच्या हत्यारांना बळी पडतात, व तिचा मित्र काफ हा अन्यायी जगाला विटून आत्महत्या करतो. तेव्हा स्वार्थी, अन्यायी भांडवलशाहीने व समाजव्यवस्थेने चालविलेला हा संहार पाहून हरतऱ्हेच्या सामाजिक, नैतिक व धार्मिक सुधारणांना स्वतःला वाहून घेण्याची ती प्रतिज्ञा करते. आणि त्याकरिता अविश्रांत परिश्रम करते. शिक्षणप्रसारासाठी ती मुलींची शाळा काढते व समाजवादी विचारसरणीच्या प्रचाराकरिता 'नवयुगीन विश्वकुटुंबी संस्था' (The New Socialistic Association) नामक संस्थेची स्थापना करते. आणि आपली सर्व इस्टेट या दोन्ही संस्थांच्या नावे करून त्यांच्या बहुविध कार्यात ती गढून जाते.

यावेळी तिचा मित्र सुनंदा बाळूशी तिने पुनर्विवाह करावा म्हणून सतत प्रयत्न करीत असतो. पण ती बाळूस कळविते की, " माझे अवतारकृत्य म्हणून मला जे वाटते त्यासाठी मी पुनर्विवाह न करणेच बरे ! " बाळूची प्रकृति मात्र यामुळे दिवसानुदिवस खालावते. तो अगदी अंथरूण धरतो. तेव्हा सुनंदा 'बाळूचा जीव वाचवा' अशी तिला विनंती करतो. पण ती म्हणते, " लग्नामुळे संस्थेचे कार्य मागे पडेल; परदेशगमन जमणार नाही. थोडक्यात ध्येय आड येते. " या ध्येयातच तिने स्वतःला पूर्ण गुरफटून घेतले होते. तिच्या विश्वकुटुंबी संस्थेवर घेतल्या जाणाऱ्या विविध आक्षेपांचे अनेक सभा—व्याख्याने व चर्चा यांच्याद्वारे ती तर्कशुद्ध खंडन करते. आपल्या तत्त्वाचा प्रचार करताना अनेक गंभीर प्रसंगांना तिला तोंड द्यावे लागते, पण ती यत्किंचितही डगमगत नाही. एकदा " आम्ही नास्तिक का तुम्ही नास्तिक " या विषयाचे स्पष्टीकरण करताना ती म्हणते, " विश्वकुटुंबाचे ध्येय हाच आमचा देव व या ध्येयाची पूजा म्हणजेच आमची देवपूजा. या देवासाठी वाटेल तो त्याग व श्रम करणारे आम्ही ध्येयवादी लोकच खरोखर आस्तिक नाही काय ? " तोच एक श्रोता तिला विचारतो की " तुमच्या विश्वकुटुंबवादात्मक समाजव्यवस्थेत बायका ह्या विश्वयोषिता समाजावयाच्या का आजच्या वक्त्या त्याच मालिकेतल्या समाजावयाच्या ? ... " यावेळी सभेत श्रोत्यांमधून कांदेबटाटेही फेकले जातात; पण सुशीला मुळीच भीत नाही व मोठ्या धीटपणाने विवाहसंस्थेबद्दलची आपली मते त्या क्षुब्ध सभेला समजावून सांगते.

" परस्परांची अनुरूपता व अनुकूलता आहे, तोपर्यंतच या विधीचे बंधकत्व व पावनत्व. अपत्यांची जबाबदारी मात्र दोघांवर कायमची... नवऱ्यावर प्रेम नसता, तो निंद्य वाटत असता, तो सुधारण्याची आशा नसता, त्याला चिकटून राहणारी स्त्री माझ्यामते भोळीभाबडी आहे, ती धर्माबद्दल कुकल्पना मनात धरून अगम्य-गमन करीत आहे व स्वतःचा तसेच स्वतःस झालेल्या आणि होणाऱ्या मुलांचा आणि समाजाचा नाश करीत आहे. " समतावादी वैवाहिक नीतीचे याहून स्पष्ट आणि सडेतोड विवरण करणे कठीण आहे.

पुढे आपल्या पुनर्विवाहाच्या मार्गातील सर्व अडचणी दूर झाल्या आहेत अशी खात्री झाल्यावर ती बाळूशी पुनर्विवाह करते आणि ती दोघे आपल्या कार्याच्या प्रचारासाठी परदेशी जातात.

अनुक्रमणिका

प्रा. म. दा. साठे

' सर्वदर्शनसंग्रहातील '—
" दर्शनकार व तत्प्रणीत दर्शनक्रमाचे बीज "

माधवाचार्य–

शालिवाहन शकाच्या तेराव्या शतकाच्या उत्तरार्धात कर्नाटकात विजयानगर येथील बुक्क व त्याचा मुलगा हरिहर या राजांचे माधवाचार्य हे प्रधान होते. वार्धक्यात त्यानी चतुर्थाश्रम घेऊन ते शृंगेरी येथील शंकराचार्यांच्या विद्यापीठावर ' विद्यारण्य ' स्वामी या नावाने अधिष्ठित झाले. नावाला अनुसरूनच जणू काय त्यानी अनेक शास्त्रावर प्रबंध लिहिले. त्यापैकीच ' सर्वदर्शनसंग्रह ' हा होय. ऋग्वेदाचे भाष्यकार सायणाचार्य हे त्यांचे बंधू होत.

' सर्वदर्शनसंग्रह '

या ग्रंथात एकंदर सोळा दर्शनांचा समावेश केला असून त्यात ' चार्वाक ' दर्शनापासून सुरुवात करून शेवट शंकराचार्यांच्या ' अद्वैत ' दर्शनाने केला आहे व या दोहोमध्ये इतर दर्शने आहेत. त्यांचा क्रम कोणत्या तत्त्वावर त्यानी अनुसरिला याविषयी येथे चार शब्द लिहिण्याचे योजिले आहे. *

भारतीय तत्त्वज्ञानप्रणालीत न्याय, वैशेषिक, सांख्य, योग, पूर्वमीमांसा व उत्तरमीमांसा (वेदान्त) ही षड्दर्शने प्रसिद्ध असून मॅक्समुल्लरने त्याना ' Six Systems of Philosophy' असे आपल्या ग्रंथाचे शीर्षकच घातले आहे.

तत्त्वज्ञान व दर्शन

भारतीय वेदान्ती तत्त्वज्ञान आणि दर्शन हे शब्द समानार्थक न मानता त्यात फरक करतात. दर्शनात जीव, जगत् आणि जगदीश या त्रयींच्या परस्पर संबंधाचा विचार केला असून शेवटी मोक्षमार्गावरची वाटचाल कशाप्रकारे होते हे मुख्यतः सांगितलेले असते; तर तत्त्वज्ञानात या त्रयीचा विचार केलेलाच असतो असे नाही तर त्यात जीवनाच्या अनेक अंगांच्या मूलभूत कारणाची चर्चा असते आणि म्हणूनच आर्थिक, सामाजिक, धार्मिक, शैक्षणिक, नैतिक, राजकीय वगैरे निरनिराळीं तत्त्वज्ञाने असू शकतात, पण त्याना ' दर्शने ' म्हणता यावयाचे नाही. अंतिम सत्याचा किंवा मोक्षमार्गाचा ज्यात विचार केलेला असतो ते ' दर्शन ' होय.

पूर्वी षड् दर्शने होती. माधवाचार्यानी सोळा मानली व त्यानंतरच्या काळातही महानुभाव, ब्राह्मोसमाज, आर्यसमाज, प्रार्थनासमाज, गांधीदर्शन, विनोबादर्शन अशी काही ' दर्शने ' प्रचलित झाली. पण त्यांच्याशी या ठिकाणी कर्तव्य नाही.

दर्शनभेदाची कारणे

ही दर्शने अनेक असण्याचे कारण मोक्ष हा जरी सर्वांचा अंतिम हेतु असला तरी प्रत्येक दर्शनकाराची विचाराची बैठक वेगळी आहे हे होय. प्रत्येकाने आपले ' दर्शन ' सिद्ध करण्यासाठी जी प्रमाणे मानली आहेत ती भिन्न आहेत. भारतीय दर्शनकार मुख्यत्वेकरून प्रत्यक्ष, अनुमान व शाब्द ही प्रमाणे थोड्याफार अंशाने मानतात. त्यापैकी चार्वाकादि दर्शनकार ' प्रत्यक्ष ' प्रमाणच मानतात, म्हणून त्याना ' आध्यक्षिक ' म्हणतात. कारण ' अध्यक्ष ' शब्दाचा ' प्रत्यक्ष ' असा अर्थ आहे, इतर दर्शनकार ' प्रत्यक्ष ' प्रमाण मानीत असले तरी त्यावरच अवलंबून राहत नाहीत. कारण प्रत्यक्षात ज्या गोष्टी दिसत नाहीत अशा कितीतरी परोक्ष गोष्टी अनुमानाने कळतात व सिद्ध होतात. म्हणून काही दर्शनकार प्रत्यक्षाबरोबरच अनुमान प्रमाणही मानतात. पण मनुष्याने केलेला तर्क

* हा लेख सर्वदर्शनसंग्रहावरील कै. म. म. वासुदेवशास्त्री अभ्यंकर यांच्या ' दर्शनाङ्कुर ' टीकेवरील उपोद्घातावर आधारलेला आहे. –(लेखक)

अथवा अनुमान खरे असतेच असे नाही. मनुष्य हा स्खलनशील आहे आणि त्याची बुद्धि कितीही प्रखर आणि सूक्ष्म असली तरी त्याने केलेले अनेक तर्क खोटे ठरले आहेत हे विज्ञानाच्या इतिहासपरिशीलनाने सहज सिद्ध होऊ शकते. तेव्हा अंतिम सत्याचा शोध लावण्यासाठी काहींनी ' शाब्द ' प्रमाण मानले. हा कोणाचा शब्द ? तर श्रुतीचा. त्यांच्यामते श्रुति किंवा वेद अपौरुषेय आहेत व ती ईश्वरवाणी असल्याने ती खोटी कशी असू शकेल ? तेव्हा ' प्रत्यक्ष ' मानणारे ते आध्यक्षिक, अनुमान मानणारे ते ' तार्किक ' व शाब्द मानणारे ते ' श्रौत ' असे दर्शनकारांचे गट पडले. पण श्रुतीचे अनेक अर्थ होऊ लागले, क्वचित् विसंगति आढळली म्हणून श्रुतीचा अर्थ लावणारे सिद्धान्त ज्यांनी मांडले ते ' मीमांसक ' होत. ' मीमांसा ' शास्त्रात त्यांचा ऊहापोह केलेला आहे. श्रौत दर्शनकारांचा अखेरचा बाण ' इति श्रुतिः ' असा असतो. जसा व्याकरणशास्त्रांत ' इति भाष्यकार: पतंजलिः ' असा असतो ! तार्किक आणि श्रौत यांतही अनेक पोटभेद आहेत. कारण शाब्द प्रमाणावर प्रखर श्रद्धा असणारे, त्याप्रमाणे मंद, मंदतर किंवा मंदतम श्रद्धा असणारे अशा तार्किकांचे अनेक भेद पडतात. त्याप्रमाणे त्या दर्शनकारांचे नामाभिधानही वेगळे आहे. कारण ' पिण्डे पिण्डे मतिर्भिन्ना ' या न्यायाने तत्त्व मान्य केले तरी तपशिलात फरक पडतो. तार्किकात आस्तिक आणि नास्तिक असे भेद पडतात. त्यामध्ये नास्तिक श्रुतिप्रामाण्य मुळीच मानीत नाहीत. नास्तिकांत एकान्तवादी बौद्ध आहेत त्यांना ' ऐकान्तिक ' म्हणतात. ' एकान्त ' म्हणजे निश्चय. बुद्धाने तर्काच्या साहाय्याने वस्तुस्वरूपाचा यथार्थत्वाने निश्चय करून चार सिद्धान्त– ' सर्वं दुःखं क्षणिकं स्वलक्षणं शून्यम् ' –मांडले व तसा उपदेश केला, तर जैन हे अनैकान्तिक आहेत. जिनानेही वस्तुस्वरूप समजावून घेण्याचा निश्चय केला पण तो होईना म्हणून जैनांना ' स्याद्वादी ' असेही संबोधण्यात येते. ' स्यात् ' हा शब्द अनेकान्तद्योतक निपात आहे.

आस्तिक व नास्तिक दर्शने

आता श्रुतिप्रामाण्याला विरोध नसेल असा तर्क करणारे ते ' आस्तिक ', परलोकावर ज्यांची श्रद्धा आहे ते ' आस्तिक ' व ज्यांची नाही ते नास्तिक असा अर्थ पाणिनीच्या ' अस्ति नास्ति दिष्टं मतिः ' । ४।४।६०। या सूत्राने साधला आहे. ' अस्ति परलोको यस्य सः आस्तिकः ', ' यस्य नास्ति स नास्तिकः ' (सि. कौ.) किंवा ' आस्ति परलोकः इति येषां स्थिरा मतिः ते आस्तिकाः ' (सर्वदर्शनसंग्रह); आस्तिकांची शब्दप्रामाण्यावर श्रद्धा असली तरी अनुमानावर भर असतोच. आस्तिकांचे व तार्किकांचे तसे म्हटले तर श्रुतीवर श्रद्धामांद्यच असते. ' माहेश्वर ' पंथीयांचे तर ते मंदतम असते. श्रुति अप्रमाण आहे असे तोंडावाटे मात्र शब्द उच्चारीत नाहीत ! त्या मानाने नैयायिक आणि वैशेषिक श्रुतीविषयी थोडी अधिक श्रद्धा दर्शवितात. श्रुतीवर मंद श्रद्धा असलेल्यांमध्ये सांख्य व पातंजल मोडतात. ते अनुमानस्वतंत्र सिद्ध असलेल्या सिद्धान्तांना श्रुतीची जोड देऊन आपले कार्य साधण्याची इच्छा करतात. कारण ' अचिन्त्याः खलु ये भावा न तांस्तर्केण योजयेत् ' किंवा ' तर्कोऽप्रतिष्ठः ' अशा वचनांना ते शरण जातात. हे झाले तार्किकांविषयी.

श्रौत दर्शने

आता श्रौत दर्शने दोन प्रकारची आहेत. श्रुतीत कर्मकाण्ड आणि ज्ञानकाण्ड असे दोन भाग असल्याने दोन प्रकार पडले. श्रुतीत ज्ञानकांडापेक्षा कर्मकांडालाच प्राधान्य दिले असल्याने ज्ञानकांडाला गौणत्व देणारे कांही दर्शनकार आहेत म्हणजे ज्ञानकाण्ड हे कर्मकाण्डाच्या अंगभूत आहे इतकेच; उलट प्रकारची शंका सुद्धा घेऊ नये अशा मताचे मीमांसक आहेत. वेदान्त्याना हे संमत नाही.





त्याच्या मते ज्ञानकांडाचेच महत्त्व श्रुतीत आहे. कारण सर्व प्राणी निसर्गतःच कर्मप्रवृत्त असतात. त्यांना ज्ञाननिष्ठ करणे हे श्रुतीचे मुख्य कार्य होय. फारतर कर्मांने चित्तशुद्धि होऊन मनुष्य ज्ञानमार्गाचा अधिकारी होतो इतकेच कर्मकांडाचे महत्त्व आहे. वेदान्त्यामध्ये रामानुजीय व माध्व अनुक्रमे विशिष्टाद्वैती व द्वैती आहेत तर अद्वैतवाद्यांमध्ये शंकराचार्य प्रमुख आहेत. ते विवर्तवादाने अद्वैत सिद्ध करतात. पाणिनीय व्याकरणदर्शनकार हेही विवर्तवादी असून श्रौत आहेत. पाणिनीने व्याकरणाला शास्त्राचे स्वरूप दिले तर सातव्या शतकातल्या भर्तृहरीने त्याला दर्शनाचे रूप दिले. त्याने शब्दब्रह्माने मोक्षाचा मार्ग दाखविला.[1] जैमिनीने वाक्यार्थविचार केला खरा पण त्याला व्याकरणसिद्ध अशा प्रकृति-प्रत्ययभेदाची मदत घ्यावी लागली ! त्याकरणाला व्यामुळे अधिक पावित्र्य लाभले.[2]

षोडशदर्शने–

तात्पर्य, हे सर्व सूक्ष्म भेद लक्षात घेता त्यांचे मुख्य सोळा प्रकार माधवाचार्यांनी कल्पिले, ' तत्त्वज्ञानान्मोक्षः ' हा सिद्धान्त सर्व दर्शनकारांना मान्य आहे. सद्गति मिळावी म्हणून प्रत्येक प्राणी कायावाचामने करून प्रयत्न करीत असतो. ही सद्गति अनेक प्रकारची असली तरी मोक्ष ही तिची पराकाष्ठा आहे. आता तत्त्वज्ञान हे मोक्षसाधनाला कसे कारणीभूत होते ? तर असे पहा की मोक्ष म्हटला म्हणजे कोणत्यातरी बंधनापासून मुक्तता आलीच. हे बंधन चेतना-अचेतनापासून असते. हत्ती गेल्यानंतर मनुष्य अंकुशाचा अभिलाष धरीत नाही. तद्वतच शरीरातील चैतन्य गेल्यानंतर अचेतन अशा शरीराचा बंध तुटतो. या बंधाचे कारण समजावून घ्यावयास पाहिजे. कारण समजल्यावर कारणनाशाबरोबर कार्याचाही नाश होतो. ही मुख्यतः विचारसरणी आहे.

आतापावेतो दर्शनकारांचे प्रकार स्थूल रूपाने निरनिराळया विचारप्रणालीमुळे कसे पडले व या सर्वांचा अंतिम हेतु काय हे सांगितले. आता त्यांचा दर्शनक्रम माधवाचार्यांनी कोणत्या तत्त्वावर बसविला हे पाहू. माधवाचार्यांनी आपल्या ग्रंथात खालील क्रम दिला आहे.

दर्शनक्रम

(१) चार्वाक

(२) बौद्ध (माध्यमिक, योगाचार, सौत्रान्तिक व वैभाषिक या चार पोटभेदांसह)

(३) जैन किंवा आर्हत

(४) रामानुज (विशिष्टाद्वैतवादी)

(५) माध्व किंवा पूर्णप्रज्ञ (द्वैतवादी)

(६) नकुलीपाशुपत
(७) शैव
(८) प्रत्यभिज्ञा
(९) रसेश्वर
} चतुर्विधमाहेश्वराः

(१०) औलूक्य किंवा काणाद अथवा वैशेषिक

(११) अक्षपाद किंवा गौतम अथवा न्याय

(१२) जैमिनि किंवा पूर्वमीमांसा

(१३) पाणिनीय– व्याकरणदर्शन

(१४) सांख्य किंवा कापिल

(१५) पातञ्जल किंवा योग

(१६) शाङ्कर किंवा अद्वैत

---

१. ' अनादिनिधनं ब्रह्म शब्दतत्त्वं यदक्षरम् ।
विवर्ततेऽर्थभावेन प्रक्रिया जगतो यतः ॥ ' वाक्यपदीय. १.१
' तद्व्याकरणमागम्य परं ब्रह्माधिगम्यते ' । वा. पु. १.२२

२. आपः पवित्रं परमं पृथिव्यामपां पवित्रं परमं च मन्त्राः ।
तेषां च सामर्ग्यजुषां पवित्रं महर्षयो व्याकरणं निराहुः ॥ इति.

शेवटचे शाङ्करदर्शन काही हस्तलिखित पोथ्यात सापडते तर काहीत नाही. जेथे नाही तेथे ग्रंथाचा शेवट अर्थातच पातञ्जल योगदर्शनाने झाला आहे. वस्तुतः शाङ्करदर्शन हे दर्शनांचा शिरोमणिभूत आहे. त्याशिवाय या दर्शनमालेला शोभा कशी येणार ? म्हणून शिष्यांच्या विनंतीवरून माधवाचार्यांनी हे मागाहून लिहिले असावे. काहींच्या मते हे 'दर्शन' ग्रंथकर्त्याचे नसून मागाहून कोणातरी शिष्याने लिहिले असावे. परंतु याला प्रमाण काही नाही. एकंदरीत विषयप्रतिपादन, भाषाशैली इत्यादि लक्षात घेता माधवाचार्यानीच ते लिहिले असावे असे कै. म. म. वासुदेवशास्त्री अभ्यंकर याचे मत आहे.[३]

क्रमबीज

हा क्रम ठरविताना स्थूलाकडून सूक्ष्माकडे जसजशी दर्शनांची प्रगति दिसते तदनुसार क्रम लावलेला दिसतो. दर्शनकारांच्या कालक्रमाला यात स्थान नाही.[४] याचेच विवरण थोडक्यात पुढे करण्यात येत आहे. कसे ते पहा.

चार्वाक दर्शन हे अत्यंत स्थूलबुद्धीचे. चार्वाकीय हे पृथ्वी, अप्, तेज आणि वायु ही चार तत्त्वे मानणारे व 'प्रत्यक्ष' प्रमाणच संमत असणारे असे दर्शनकार आहेत. अनुमानाने सर्व व्यवहार चालतात परंतु त्या अनुमानप्रमाणाचा अंगीकार न करणारे जे चार्वाक त्यांचे दर्शन अगदी खालच्या पातळीवर आहे. तत्त्वज्ञानाच्या सोपानमार्गावरचे हे दर्शन सर्वात खालच्या पायरीवर आहे हे उघड आहे. सूत्रकार बादरायणाने या दर्शनाचे खंडन करण्याइतकाही आदर दाखविला नाही. चार्वाकीयांच्या मते जालांतरस्थ सूक्ष्म अणू हेच परमाणू !

पण ज्यांची बुद्धि थोडी सूक्ष्म आहे असे तार्किक यापुढे जाऊन म्हणतात कीं पृथ्वी, अप्, तेज आणि वायु यांच्या संघाताने अणु बनतात. आकाश हे वेगळे तत्त्व नसून पृथिव्यादि तत्त्वांचा अभाव म्हणजेच आकाश असे ते मानतात. हे तार्किक **बौद्ध** होत. सर्व क्षणिक, दुःखकर, स्वलक्षणी आणि शून्य असे चतुष्टय मानणे हे यांच्या तत्त्वज्ञानाचे मूळ आहे. बौद्ध हे चार्वाकीयांच्या मानाने सूक्ष्मबुद्धीचे असले तरी जैनांच्या मानाने स्थूल बुद्धीचेच ! कारण जैन आकाशतत्त्व मानतात. म्हणून चार्वाकानंतर व जैन दर्शनापूर्वी बौद्धदर्शनाला स्थान मिळाले. चार्वाक, बौद्ध आणि जैन दर्शने नास्तिक असल्याने आस्तिक दर्शनांपूर्वी त्यांना स्थान मिळाले.

आता बौद्ध दर्शनाचे चार पोटभेद आहेत— **माध्यमिक, योगाचार, सौत्रान्तिक आणि वैभाषिक** असा त्यांचा क्रम आहे. त्यांमध्ये सर्वशून्यवादी माध्यमिक हे खालच्या पातळीवर आहेत. योगाचारी तत्त्वज्ञानात जरा पुढे आहेत कारण हे जरी बाह्यज्ञान मानीत नसले तरी आंतरज्ञान ते लपवू इच्छित नाहीत म्हणजे ते अंशतः शून्यवादी आहेत. घटपटांचे आकारभूत आंतरज्ञान बाह्यज्ञानासारखेच भासते असे ते मानतात. यापेक्षा सौत्रांतिकाचे तत्त्वज्ञान तुलनेने श्रेष्ठ आहे. कारण ते वस्तुतः बाह्य व आंतर ज्ञानाचा अंगीकार करतात. इतकेच की बाह्यार्थ प्रत्यक्ष दिसत नसला तरी अनुमानाने सिद्ध होतो असे ते म्हणतात. बाह्यार्थालाही प्रत्यक्ष मानणारे ते वैभाषिक होत. बाह्यार्थ प्रत्यक्ष असतो हे आबालवृद्ध जाणतात. कल्पना प्रतीतीला अनुसरते, उलट प्रकार मात्र नसतो. म्हणून माधवाचार्यांनी

---

३. सर्वदर्शनसंग्रह– उपोद्घात पृष्ठ ९१ म. म. वासुदेवशास्त्री अभ्यंकर

४. चेतनानां तथैवाचेतनाना तत्त्वसंज्ञितम् । यथा यथा येन मूलस्वरूपमनुसंहितम् ।
तथा तथा बुद्धिसौक्ष्म्यतारतम्याद्यथोत्तरम् ।
चार्वाकादिषु विज्ञेयं ज्यायस्त्वं तत्त्वदर्शिषु ॥





बौद्ध दर्शनात प्रथम माध्यमिक, नंतर विज्ञानवादी योगाचार, नंतर बाह्यार्थ अनुमेयत्ववादी सौत्रान्तिक व शेवटी बाह्यार्थप्रत्यक्षवादी वैभाषिक असा क्रम लावला, कारण त्यामध्ये एकापेक्षा दुसरे दर्शन श्रेष्ठ असा विचार आहे.[५]

जैन आकाशतत्त्व वेगळे मानीत असल्याने ते अधिक सूक्ष्म दृष्टीचे आहेत. दुसरे असे की, बौद्ध परमाणू एकरूप मानतात तर जैन पृथिव्यादि भेदांनी चार प्रकारचे मानतात. बौद्ध एकान्तिक आहेत. त्यांच्या मते वस्तूचे स्वरूप निश्चित आहे तर जैन अनैकान्तिक आहेत. ही सहा– चार्वाक, चार बौद्ध दर्शने व जैन दर्शन अशी सहा नास्तिक दर्शने सांगितल्यावर ज्यात सूक्ष्मबुद्धि तरतमभावाने अधिक प्रकर्षाने दिसते अशी आस्तिक दर्शने घेऊ. आस्तिक दर्शनांचे दोन प्रकार आहेत, एक श्रौत आणि दुसरा तार्किक. श्रुतिप्रमाण मान्य असणारे ते श्रौत व तर्कोपस्कृत अनुमानप्रमाणाने मूलतत्त्वांचे संशोधन करणारे ते तार्किक. श्रौतांच्या मानाने ते कमी दर्जाचे (जघन्य). कारण तर्कप्रतिष्ठित नसल्याने केवळ तर्काने सत्य शोधून काढण्यास ते समर्थ नाहीत. कारण सत्य हाती लागेलच असे नियमाने सांगता येत नाही म्हणून परोक्षार्थासाठी श्रुतीच मार्गदर्शक ठरते. रामानुज आणि मध्व हे जरी श्रुति मानीत असले तरी ते मुख्यतः तार्किक आहेत. आम्ही श्रुती मानतो असे वरवर सांगून हे धूर्त लोक दुसऱ्यामध्ये विश्वास उत्पन्न करून शेवटी तर्कमूलच तत्त्व त्यांच्या गळी उतरवितात ! प्रच्छन्न तार्किक हे प्रत्यक्ष तार्किकापेक्षा खालच्या पायरीवर आहेत. विषमिश्रित अमृतापेक्षा विष अधिक बरे असे म्हणण्याची पाळी येते ! कारण त्याचा घातकपणा लवकर उघडकीस तरी येतो !

रामानुजीय आणि माध्व यांना जीवस्वरूप याथार्थ्याने समजले नाही. ते जीवाचे ठिकाणी अणुत्व मानतात म्हणून हे प्रत्यक्ष तार्किकांपेक्षा खालच्या पायरीवर आहेत. ते दोघेही द्वैताचा अंगीकार करतात परंतु विशिष्टाद्वैतवादी रामानुजीय आपण अद्वैती आहोत असे त्या मिषाने सांगतात परंतु ते प्रच्छन्नद्वैती असल्याने प्रत्यक्षद्वैती माध्वांपेक्षा कमी दर्जाचे आहेत म्हणून रामानुज दर्शनानंतर माध्व दर्शनाचा क्रम लागतो.

प्रत्यक्षतार्किक

यानंतर प्रत्यक्ष तार्किकांचा क्रम लागतो. जरी हे तार्किक तर्काने मूलतत्त्वाचे संशोधन करतात तरी श्रुतीत तरतम श्रद्धा असल्याने त्यांचे तीन प्रकार पडतात. मन्द श्रद्धा असलेले सांख्य आणि योग, मंदतर असलेले वैशेषिक आणि नैयायिक आणि मंदतम असलेले ' माहेश्वर '. माहेश्वरांमध्येही चार प्रकार आहेत. त्यात कसाही क्रम लावला तरी चालेल पण काही कारणभेदाने तो लावावयाचा असेल तर तो **नकुली पाशुपत, शैव, प्रत्यभिज्ञा** आणि **रसेश्वर** असा लागेल. जीवन्मुक्तीविषयी विशेष अभिनिवेश दाखविणारे ते ' रसेश्वर '. प्रत्यभिज्ञावादी वस्तुतः जीवेश्वराचे ऐक्य मानतात. शैव आणि नकुलीपाशुपत यामध्ये शैव श्रेष्ठ आहेत. जगताच्या उत्पत्तीसाठी ते कर्माची अपेक्षा करीत नाहीत. वैषम्य आणि नैर्घृण्य यांच्या परिहारासाठी कर्माचा तर अंगीकार करावा लागतो. तात्पर्य, या सर्व कारणांसाठी वर दिलेला क्रम माहेश्वरदर्शनात लागतो.

यापुढे वैशेषिक, नैयायिक, सांख्य आणि पातंजल दर्शनांचा विचार करू. वैशेषिक हे सावयव परमाणू सृष्टीचा आरंभ मानतात. कारण त्यांना

५. यद्यपि भगवान् बुद्धः एक एव बोधयिता तथापि बोद्धव्यानां बुद्धिभेदात् चातुर्विध्यम् । ते च माध्यमिकयोगाचारसौत्रान्तिकवैभाषिकसंज्ञाभिः प्रसिद्धाः बौद्धा यथाक्रमं सर्वशून्यत्व, बाह्यार्थशून्यत्व, बाह्यार्थानुमेयत्व, बाह्यार्थप्रत्यक्षवादाननुतिष्ठन्ते । – स. सं.

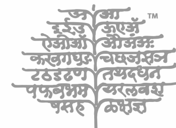
परमाणूंचे कारक काही संभवत नसल्याने ते परमाणू हेच जगाचे मूलकारण मानतात. त्याच्या पलीकडे त्यांची बुद्धीच जाऊ शकत नाही म्हणून ते सांख्य आणि पातंजल यापेक्षा खालच्या पायरीवर आहेत; उलट सांख्य आणि पातंजल हे परमाणूंचे अनित्यत्व समजून ज्ञानस्वरूपाला महत्त्व देतात. वैशेषिक आणि नैयायिक आत्म्याचे जडरूप मानतात आणि श्रुतीवरच्या श्रद्धेतही त्यांचा मंदपणा, म्हणून त्यांचा क्रम अगोदर लागतो. त्यामध्येही वैशेषिक शब्दाला साक्षात् प्रमाण न मानता अनुमानद्वाराच श्रुतिप्रामाण्य मानतात, तर नैयायिक श्रुतीला स्वतंत्र प्रमाण मानतात. प्रमाणप्रमेयादि सोळा पदार्थांच्या सम्यग् ज्ञानाने मोक्ष मिळतो असे ते प्रतिपादन करतात तर वैशेषिक सात पदार्थ मानतात व त्याच्या लक्षणांचे परीक्षण करून साधर्म्य–वैधर्म्याचा निर्णय करतात. त्यासाठी प्रत्यक्ष–अनुमानादिसाधने, इंद्रियसंनिकर्ष, व्याप्तिज्ञान इत्यादींचे यथार्थज्ञान व्हावे लागते.

आता क्रमाने यापुढे जैमिनीय दर्शन येते आणि त्यानंतर पाणिनीचे व्याकरण दर्शनाचा क्रम लागतो. ती श्रौत असली तरी सांख्य आणि योग यापेक्षा खालच्या पायरीवर आहेत. जैमिनीय आणि पाणिनीय शब्दरूप ब्रह्मच जगाचे मूलकारण मानतात. नैयायिकांच्या मानाने हे श्रेष्ठ असले तरी प्रधानकारणवादी सांख्यापेक्षा कमी श्रेष्ठतेचे आहेत. पाणिनीयांपेक्षा जमिनीयांचा क्रम खाली लागतो. याचे कारण असे की जैमिनीय वाक्यार्थविचार करतात, पण तो व्याकरणशास्त्रावर अवलंबून असतो हे मागे दाखविलेच आहे.

सांख्य निरीश्वरवादी असल्याने पातंजलदर्शनापेक्षा त्यांचा क्रम खाली येतो, पातंजल हे ईश्वरवादी आहेत. शेवटी शंकराचार्यांचे अद्वैतदर्शन हे दर्शनाचा मुकुटमणि आहे ! यात सूक्ष्मबुद्धीची पराकाष्ठा आहे. इतर दर्शनात जे दोष व कमीपणा आहे तो या दर्शनात नाही. शांकरदर्शन हा वृक्ष समजला तर शारीरभाष्याने त्याच्याभोवती आळे केले. पञ्चपादिकाने त्या वृक्षाला अंकुरित केले, भामती वगैरे निबंधांनी त्या वृक्षाला पुष्पित केले. पञ्चदशी वगैरे प्रबंधांनी त्याला फलित केले व अद्वैतामोदग्रंथाने त्याला टवटवी आणली ! दर्शनरूपी पुष्पवाटिकेत अशा मोहोरलेल्या वृक्षाला पाहून कोणाच्या नेत्रांना आल्हाद वाटणार नाही ? या सोळा दर्शनांचा क्रम लावताना माधवाचार्यांच्या बुद्धीचा कस लागला असे म्हटल्यास अतिशयोक्ति होणार नाही.

दर्शनक्रमाचे बीजान्तर

या दर्शनक्रमाला दुसराही एक हेतु लावता येतो. तो असा की, जी दर्शने ज्या प्रमाणात शांकरदर्शनाच्या जवळ येतात त्याप्रमाणे त्यांचा हा क्रम आहे असे सिद्ध करता येते, कारण शंकराचार्यांनी क्षेत्रज्ञाचे आत्मस्वरूप देहाहून भिन्न, नित्य, कूटस्थ, नित्य, विकाररहित, चैतन्यमय, शब्दातीत, कर्तृत्व भोक्तृत्वादिरहित, असंग असे दाखविले आहे. पण त्यासाठी वेगळा स्वतंत्र लेख लिहावा लागेल. विस्तारभयास्तव येथे थांबणे इष्ट आहे. यापुढे सर्व दर्शनांचा उगम कसा झाला याचा तक्ता दिला आहे. इत्यलमतिविस्तरेण.





विचारभेदामुळे दर्शनकारांचे प्रकार

- दर्शनकाराः
  - नास्तिकाः
    - आध्यक्षिकाः (चार्वाकादयः) (१)
    - तार्किकाः
      - क्षणिकवादी (बौद्ध) (२)
      - स्याद्वादी (जैन) (३)
  - आस्तिकाः
    - सगुणात्मवादी
      - तार्किकाः
        - प्रच्छन्नतार्किकाः
          - प्रच्छन्नद्वैती (रामानुज) (४)
          - स्पष्टद्वैती (मध्व) (५)
        - स्पष्टतार्किकाः
          - भोगसाधनादृष्टवादी
            - विदेहमुक्तिवादी
              - आत्मभेदवादिनः
                - कर्मानपेक्षेश्वरवादिनः (नकुली पाशुपताः) (६)
                - कर्मसापेक्षेश्वरवादिनः (शैवाः) (७)
              - आत्मैक्यवादिनः (प्रत्यभिज्ञादर्शिनः) (८)
            - जीवन्मुक्तिवादी (रसेश्वराः) (९)
          - उत्पत्तिसाधनादृष्टवादी
            - शब्दप्रमाणान्तरमनङ्गीकुर्वाणाः (वैशेषिकाः) (१०)
            - अङ्गीकुर्वाणाः (नैयायिकाः) (११)
      - श्रौताः
        - वाक्यार्थवेदिनः (मीमांसकाः) (१२)
        - पदार्थवेदिनः (वैयाकरणाः) (१३)
    - निर्गुणात्मवादी
      - तार्किकाः
        - निरीश्वराः (सांख्याः) (१४)
        - सेश्वराः (पातञ्जलाः) (१५)
      - श्रौताः
        - अद्वैतवादिनः (शाङ्कराः) (१६)

अनुक्रमणिका

प्रा. डॉ. र. चिं. बडवे

वेदान्तदर्शन आणि मानवी भवितव्य : २ :

मनुष्यजातीच्या अस्तित्वावरच येऊ घातलेल्या भस्मासुरी संकटाचा उद्भव अहंकार व असंतुष्टता या दोन मूलभूत मानवी प्रेरणातून होण्याचा संभव आहे, व यामुळे या दोन्हींच्या सात्त्विक भागांचे परिपोषण व तामसी भागांचे सौम्यीकरण अथवा उदात्तीकरण घडवून आणता आल्यास त्यांचे संभाव्य दुष्परिणाम टाळता येतील किंवा किमानपक्षी दुष्परिणामांची तीव्रता कमी करता येईल हे आपण पहिल्या लेखाकात पाहिले. हे साधण्यासाठी कोणते उपाय परिणामकारक ठरतील या प्रश्नाकडे आता वळू. यासाठी मनुष्याचा मानसिक विकास कसकसा होत जातो यावर नजर टाकणे अवश्य आहे. मनुष्य हा मुख्यतः सामाजिक प्राणी असून जन्मापासून मृत्यूपर्यंत तो समाजात रहातो, समाजाचे संस्कार त्याच्यावर सतत घडत असतात व त्याचे व्यक्तिमत्त्व घडवीत असतात हे प्रसिद्धच आहे. या संस्कारांमुळे तो अहंकार व आत्मकेंद्रितता यांच्या बिंदूतून अथवा लहान वर्तुळातून हळू हळू बाहेर पडत असतो. लहान मुलांच्या मानसिक विकासाचे सूक्ष्म निरीक्षण केल्यास याचा सहज प्रत्यय येईल. अगदी लहान मुलांच्या ठिकाणी अहंकाराची व आत्मकेंद्रिततेची तीव्रता फारच प्रखर असते. स्वतःचा आनंद, स्वतःची सुखसोय, आवडनिवड, इच्छा, अनिच्छा, यांच्या अनुसंधानानेच इतर सर्वांनी वागले पाहिजे व सर्व घडून आले पाहिजे असे त्यास वाटत असते व त्यांचे सर्व वर्तन तदनुसार चालते. परंतु ती जसजशी मोठी होत जातात व त्यांचा इतर समवयस्क मुले व मोठी माणसे याच्याशी संबंध येत जातो तसतसा त्यांच्या मूळ अहंकाराला छेद जाऊ लागतो, व आत्मकेंद्रिततेची तीव्रता कमी होऊ लागते. स्वतःसारखीच इतरांमध्येही आत्मकेंद्रितता असून तीही व्यक्त होण्याची धडपड करीत असते (asserting itself) हे दैनंदिन अनुभवाने त्याना समजू लागते व त्याचा त्यांच्यावर, म्हणजेच त्यांच्या मनोवृत्तीवर व वर्तनावर, परस्पर सहकार्याने समाजात राहण्यास योग्य असा परिणाम घडून येतो. आत्मकेंद्रिततेला हळूहळू मुरड पडण्याच्या या प्रक्रियेला मनोविज्ञानात व्यक्तीचे समाजीकरण (Socialisation of the Individual) अशी संज्ञा आहे. या प्रक्रियांमुळेच माणसे समाजात परस्पर सहकार्याने राहू शकतात, जीवन जगू शकतात, व जीवनाचा विकास घडवून आणू शकतात. या प्रक्रियेच्या अभावी आत्मकेंद्रिततेच्या प्रभावामुळे माणूस मानसिकदृष्ट्या वन्य पशूंच्या अवस्थेतच राहील व समाज उत्पन्नच होणार नाही. यदाकदाचित् झालाच तर तो टिकू शकणार नाही अथवा प्रगत होणार नाही.

समाजीकरणाचा विकास

समाजीकरणाच्या या प्रक्रियेचाही विकास हळूहळू समकेंद्री (concentric) वर्तुळांसारखा, म्हणजे एकाच केंद्राभोवती उत्तरोत्तर वाढत्या त्रिज्यांच्या अनेक वर्तुळांच्या क्षेत्रासारखा, वृद्धिंगत होत असतो. सुरवातीचे क्षेत्र मध्यबिंदूतच केंद्रित झालेले असते. व नंतर पहिल्या, नंतर दुसऱ्या, नंतर तिसऱ्या या क्रमाने ते वर्तुळांच्या क्षेत्रानुसार वाढत जाते. मात्र हे घडताना मूळ बिंदू अथवा केंद्र कायमच असते. व्यक्ति सुरवातीला जवळजवळ पूर्णांशाने आत्मकेंद्रित असते. नंतर या आत्मकेंद्रिततेची कक्षा कुटुंबात व्यापण्याइतकी विस्तारते. नंतर रहात्या वाड्यांतील लोकांइतकी व नंतर संस्कार व परिस्थिती प्रमाणे ती पोटजात, जात, धर्म, वर्ग, राष्ट्र, याप्रमाणे वाढत जाते. परंतु हा सर्व विस्तार चालू असताना मूळ ' अहम् ' अथवा 'मी' चे केंद्र कायमच असते. या केंद्रापासून समाजीकरणाचे क्षेत्र जितके विस्तृत तितकी त्याची म्हणजे अहंकाराची तीव्रता कमी असे साधारणपणे दिसून येते. सर्वच व्यक्तींच्या बाबतीत हे क्षेत्र सारख्याच प्रकारे अथवा प्रमाणात विस्तार पावते, अथवा आत्मकेंद्रिततेची

तीव्रता त्या विस्ताराशी व्यस्तरीतीने बरोबर प्रमाणबद्ध असते असे मात्र नाही. म्हणूनच अगदी लहान समाजातील सुद्धा सर्वच व्यक्तींचा दृष्टीकोन सारखाच व्यापक असलेला सहसा आढळून येत नाही. काहीजण मुख्यतः कुटुंबापुरतेच पहातात, काहींचा विचार जातीइतका व्यापक असतो, तर इतर काहींचा धर्म व राष्ट्र यांना व्यापणारा असतो. व्यक्तीच्या मूळच्या आत्मकेंद्रिततेवर होणाऱ्या संस्कारांच्या स्वरूपावर व परिणामकारिकत्वावर ते अवलंबून असते. व्यक्तीची मूळची संस्कारग्रहणक्षमता किती व कशा प्रकारची आहे हाही प्रश्न या संदर्भात महत्त्वाचा आहे. परंतु ती क्षमता निसर्गदत्त अतएव मनुष्य प्रयत्नांच्या आवाक्याबाहेरील असल्याने त्याचा विचार येथे प्रस्तुत नाही. मनुष्याला स्वप्रयत्नाने काय साधता येईल इतक्यापुरताच विचार येथे करणे आहे.

संस्कारांचे द्विविध स्वरूप

संस्कारांचे वर्गीकरण दोन विभागात करता येईल. एक म्हणजे सभोवतालच्या परिस्थितीनुसार आपोआप होणारे व दुसरे म्हणजे कौटुंबिक परंपरा, धर्म, शिक्षण, शासन इत्यादि द्वारा मुद्दाम घडवून आणलेले. इतर सामाजिक परिस्थितींत कित्येक अज्ञात घटक असल्याने तिच्यावर आपला संपूर्ण ताबा नसतो. म्हणून तिचा समावेश नैसर्गिक मध्येच करणे योग्य होईल. दुसऱ्या प्रकारचे संस्कार मात्र मनुष्याधीन असतात. म्हणून आत्मकेंद्रिततेच्या वर्तुळाचा परीघ अधिकाधिक व्यापक करण्याच्या कार्यात ते कितपत फलदायी होतील व त्यासाठी त्यांचे स्वरूप काय असावे हा विचार महत्त्वाचा ठरतो. प्रस्तुत लेखातील विषयाच्या संदर्भात असे म्हणावे लागेल की या वर्तुळाचा परीघ देशधर्मापुरताच मर्यादित न रहाता तो निदान मानवजातीला समावेशिण्याइतका विस्तृत कोणत्या संस्कारांनी होईल हा विचार सर्वात अधिक महत्त्वाचा आहे.

श्रद्धा पाहिजे

मुद्दाम घडवावयाच्या संस्कारासंबंधी विशेष लक्षात ठेवण्याची बाब म्हणजे श्रद्धा ही होय. ज्यांच्यावर संस्कार घडवावयाचे त्यांच्या अंतःकरणात संस्कार घडविणाऱ्यांविषयी, त्यांच्या हेतूविषयी, व पात्रतेविषयी दृढश्रद्धा नसेल तर अवश्य ते संस्कार टिकाऊ स्वरूपात घडवून आणणे बहुधा अशक्यप्राय होईल व तत्प्रीत्यर्थ होणारे श्रम मातीमोल होतील. सध्या सर्वत्र बोलबाला असलेल्या बुद्धिवादाच्या धूमधडाक्यात ही बाब नुसती उपेक्षिली जाण्याचीच नव्हे तर चेष्टिली व तिरस्कारली जाण्याचा फार संभव आहे व म्हणूनच तिच्यावर मुद्दाम भर द्यावयास हवा. कारणासाठी दूर जावयास नको. नेहमीच्या साध्या साध्या व्यावहारिक अनुभवांचे नीट परिशीलन केल्यास हे कोणाच्याही लक्षात येऊ शकेल. आईबाप अथवा शाळाकॉलेजातील शिक्षक यांच्याविषयी श्रद्धेच्या अभावामुळे त्यांच्या अगदी चांगल्या व हितकारी शिकवणुकीचे संस्कार नवोन्मीलित पिढीवर अनेक वेळा नीटसे ठसू शकत नाहीत; उलट विरुद्ध प्रकारची प्रतिक्रिया मात्र होताना दिसते हा अनुभव अपवादात्मक नाही. अनेक कुटुंबातील तरुण पिढीत व शिक्षणसंस्थातील विद्यार्थ्यांत जी बेदिली वा बेशिस्त दिसून येते त्याच्या बुडाशी हा श्रद्धेचा अभावच असतो. उलटपक्षी बाहेरील मित्र अथवा निरनिराळ्या क्षेत्रातील कार्यकर्ते वा अग्रणी यांच्याबद्दल मनात श्रद्धा असल्याने त्यांचे सांगणे वा आदेश हितकारक आहेत की नाहीत याचा पुरता विचारही करण्याची तसदी न घेता तरुण पिढी शिरोधार्य मानते, याचे कारण त्यांच्याविषयीची श्रद्धा हेच होय. धर्माच्या नावाखाली अनेक बीभत्स, दुष्ट व मूर्खपणाच्या रूढीचे पालन अगदी चांगल्या चांगल्या शहाण्या व्यक्तींकडूनही अनेकदा होताना दिसते तेही या श्रद्धेमुळेच. म्हणून आत्मकेंद्रिततेचे वर्तुळ अधिकाधिक समावेशक होण्यासाठी संस्कार घडविण्याचे कार्य करणाऱ्यांबद्दल व्यक्तीच्या अंतःकरणात श्रद्धाभाव असणे अगत्याचे आहे हे स्पष्ट आहे.

तत्त्वज्ञानाचे अधिष्ठान

श्रद्धेइतकीच दुसरी महत्त्वाची बाब म्हणजे जे संस्कार घडवावयाचे त्यांचे स्वरूप सर्वसाधारणपणे बुद्धीस पटण्याजोगे हवे. अमुकच संस्कार अथवा निष्ठा इतरांपेक्षा अधिक स्वीकार्य का यालाही सहज लक्षात येण्याजोगे कारण देता आले पाहिजे. हेच दुसऱ्या शब्दात असे सांगता येईल की संस्कारांना भक्कम तत्त्वज्ञानाचे अधिष्ठान हवे. ते नसल्यास मोठ्या प्रयत्नानी घडविलेले संस्कार क्षणार्धात नष्ट होण्याची

अनुक्रमणिका

भीती असते. तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रात या नियमाचे काटेकोर पालन बहुधा अशक्यच आहे. तरीही होईल तिकके करावे. यात शंका नाही. अगदीच ' ठेवून देतो ऐसाजे ' हा मामला निरुपयोगी होय.

या प्राथमिक व्यवस्थेसंबंधीच्या माहितीनंतर आता वेदान्तदर्शनाने पूर्वी कोणते कार्य पार पाडले याचा मागोवा घेऊन भविष्यकाळात कोणती कामगिरी बजावण्याचे सामर्थ्य त्यात आहे या प्रश्नाकडे वळू. यासाठी त्या दर्शनाचा सखोल अभ्यास असल्यास उत्तमच, परंतु त्याच्या प्रमुख सिद्धान्तांची साधारण कल्पना असली तरीही काम भागण्यासारखे आहे. हे सिद्धान्त सूत्ररूपाने पुढीलप्रमाणे येतील.

(१) ब्रह्म सत्यम्.

(२) जीव हा ब्रह्मस्वरूपीच आहे. वेगळा नाही.

(३) जीवो ब्रह्मैक्यज्ञान म्हणजेच मोक्ष.

(४) सत्तेचे तीन स्तर, पारमार्थिक, व्यावहारिक आणि प्रातिभासिक.

(५) जगद् हे व्यावहारिक सत्य होय. मायावाद.

(६) आत्म्याचे अमरत्व.

(७) कर्मांचा आणि पुनर्जन्माचा सिद्धान्त.

(८) पारलौकिक अथवा आध्यात्मिक कल्याण हे मनुष्याचे अंतिम साध्य. म्हणून सर्व कर्म वा क्रिया ते साधण्यासाठी कराव्या. ऐहिक कल्याण दृष्टीसमोर ठेवून नव्हे.

(९) मानवी जीवनात संन्यासधर्माचे महत्त्व.

टीप-- वरीलपैकी काही सिद्धान्त वेदान्तेतर दर्शनातही आढळतात.

आद्य शंकराचार्यांची कामगिरी

ऐतिहासिक दृष्टीने वेदान्ताची परंपरा उपनिषदे व ब्रह्मसूत्रे यांच्याइतकी जुनी असली तरी या दर्शनाचे खरे प्रणेते श्री आद्य शंकराचार्यच होत ही गोष्ट सर्वमान्य आहे. तर्कशुद्ध व प्रभावी कोटिक्रमाने इतर सर्व दर्शनांचे खंडन करून त्यानी ओजस्वी भाषेत वेदान्ताचे सिद्धान्त सध्याच्या स्वरूपात प्रस्थापित केले. परंतु त्यांच्या कार्याचे खरे वैशिष्ट्य असे की या बौद्धिक कार्याबरोबरच त्यांनी वेदान्ताचा प्रसार सर्वसामान्य जनतेत अखंडपणे चालू रहावा म्हणून चार दिशांना चार मठ स्थापले व त्यांना चांगली परंपरा घालून दिली. पाश्चात्य देशातील मोठमोठे तत्त्वज्ञ व श्रीशंकराचार्य यांच्या कार्यातील हा फरक मूलभूत स्वरूपाचा आहे. त्या तत्त्वज्ञानी बौद्धिक दृष्ट्या अतिशय श्रेष्ठ, अगदी शंकराचार्यांच्या दर्जाइतकी, ग्रंथसंपदा तयार केली, परंतु त्या ग्रंथातील ज्ञान सामान्य जनतेपर्यंत पोचविण्याच्या दृष्टीने कांहीच केले नाही, मग त्यांना हा विचार सुचलाच नसो अथवा त्याची त्यांना जरूरी भासली नसो. शंकराचार्यांनी मात्र या बाबतीत अपूर्व असे यश संपादन केले, इतके की त्यांनी संस्थापिलेले मठ अद्यापीही अस्तित्वात आहेत व तेही कार्यशील स्वरूपात. शिवाय त्यांचे व्यक्तिमत्त्व व जीवन इतके आकर्षक होते व त्यांनी प्रतिपादलेले तत्त्वज्ञान इतके अंतःकरणाला व बुद्धीला भिडणारे होते की त्यामुळे कथाकार, पुराणिक व कीर्तनकार शेकड्यांनी मोजण्याइतक्या संख्येने त्यांच्याकडे ओढले जाऊ लागले व पिढ्यानपिढ्या वेदान्ताचा प्रसार सामान्य जनतेत स्वयंस्फूर्तीने करू लागले. इतर दर्शने स्वाभाविकपणेच मागे पडली व वेदान्ताला जनतेतील सर्व थरात बहुमानाचे व आदराचे स्थान प्राप्त झाले आणि ते तसेच पिढ्यानपिढ्या चालू राहिले. त्यामुळे वेदान्तसिद्धान्त म्हणजे लोकांच्या जणु रक्ताचेच घटक बनले. वेदान्त प्रणीत संस्कार हेच त्यांच्या वैयक्तिक व सामाजिक जीवनाचे श्रद्धायुक्त मार्गदर्शक बनले.

वेदांताच्या संस्कारांचे स्वरूप

जनमानसावरील ह्या संस्काराचे स्वरूप व परिणाम पुढीलप्रमाणे वर्णिता येतील :

(१) सर्वसामान्य जनता भारतीय किंवा अभारतीय या संकुचित वृत्तीच्या पलीकडे जाऊन नुसता मनुष्यमात्रच नव्हे तर लहान सहान प्राणीसुद्धा ईश्वरनिर्मित असून या धरणीमातेवर जीवन व्यतीत करण्याचा सर्वानाच अधिकार आहे अशा आत्मीयतेने सर्व सजीव सृष्टीकडे पाहू लागली. अगदी क्षुद्र वाटणाऱ्या जीवाचीही हत्या करणे पाप आहे, परमेश्वराविरुद्ध गुन्हा आहे, ही निष्ठा व श्रद्धा त्यांच्यात मोठ्या प्रमाणात बद्धमूल झाली.

(२) सर्वांचे आत्मे एकाच परब्रह्माचे आविष्कार आहेत ही गोष्ट मनात पक्की बिंबल्याने मूलभूत अहंकाराला जणु लगामच बसला. त्याची तीव्रता अमुक मर्यादेबाहेर न जाण्याची ती गुरुकिल्लीच बनली.





(३) ऐहिक कल्याणापेक्षा पारलौकिक कल्याण श्रेष्ठ असल्याने या जीवनातील आपली सर्व धडपड तदनुसार केली पाहिजे. केवळ ऐहिक कल्याणाच्या दृष्टीने नव्हे, या मनोमय श्रद्धेमुळे तसेच कर्माच्या व पुनर्जन्माच्या सिद्धान्तावरील परिपूर्ण विश्वासामुळे असंतुष्टतेस चांगलाच पायबंद बसला. स्वार्थाखातर परक्यांच्या हिताची होळी करणे हे पाप मानले जाऊ लागले.

(४) जगन्मिथ्यावाद व संन्यासधर्म यामुळे वरील संस्कार परिपुष्ट होण्यास फार मोठी मदत झाली. ऐहिक जीवन नश्वर असल्याने त्यावर सर्व शक्ति केंद्रित करणे हा अंतिम कल्याणाच्या दृष्टीने शक्तीचा अपव्यय होय, म्हणून त्यापासून शक्यतो अलिप्त राहून पारलौकिक कल्याणाची शाश्वती करणे हेच मानवी जीवनाचे खरे साध्य आहे, हा विचार परिपक्व झाल्याने आत्मकेंद्रिततेला तडा जाऊन ती पातळ झाली व तिच्या संतुष्टतेसाठीच कार्यरत असलेल्या ईर्ष्या, असूया इत्यादि मनोवृत्तीही कह्यात रहाण्यास साहाय्य झाले.

(५) मनुष्यजन्म हा सर्व प्राणीसृष्टीत श्रेष्ठ असल्याने मोक्षसाधनाची फार मोठी संधि आपल्याला प्राप्त झाली आहे व मोक्ष म्हणजेच परब्रह्माशी एकरूप होणे (सायुज्यता मुक्ति) ही खात्री झाल्याने या मोक्षाकडे नेणारी पहिली पायरी म्हणून रोजच्या जीवनातील दुसऱ्याच्या आत्म्याशी आपल्या आत्म्याचे तादात्म्य पहाणे व तदनुसार वर्तन करणे हा त्यांचा स्वभाव बनला

सहिष्णुतेचे पोषण

शतकानुशतके हजारो स्वयंस्फूर्त प्रचारकांकडून वेदान्ताची शिकवण सर्वसामान्य जनतेला सतत देण्यात आल्यामुळे तिच्या मनावर संस्कार कसकसे होत राहिले व त्यामुळे अहंकार व असंतुष्टतायुक्त मूळ मानवी स्वभावाचे परिवर्तन कसे घडून आले हे या अत्यंत त्रोटक सारांशावरून स्पष्टपणे समजून येईल. स्वतःचे दुसऱ्याशी व दुसऱ्याचे स्वतःशी तादात्म्य पहाण्याची ही वृत्ति सध्याच्या या युगात 'सहिष्णुता' या संज्ञेने ओळखली जाते. जगातील निरनिराळ्या इतर सर्व समाजांपेक्षा हिंदू समाजात सहिष्णुता सर्वात अधिक प्रमाणात असल्याची त्या समाजाची सर्वत्र कीर्ति आहे व ती अगदी साधार आहे. परंतु ही सहिष्णुता हे वेदान्तसंस्काराचे अपत्य आहे हे मात्र लोकांना तितकेसे माहीत नाही. स्वभाव परिवर्तनाच्या या चमत्काराच्या बुडाशी असलेले अत्यंत मूलगामी तत्त्व असे की माणसांची वृत्ति व वर्तन मोठ्या प्रमाणात ते ज्या तत्त्वज्ञानावर श्रद्धा ठेवून वागतात, व जीविताचा जो अंतिम अर्थ मानतात त्यावर अवलंबून असते. हे तत्त्व अतिशय महत्त्वाचे असले तरी ते मोठमोठ्या अभ्यासकांच्याही नजरेतून सुटण्याचा फार संभव असतो. परंतु यामुळे त्याचे महत्त्व कमी होते असे मात्र नाही. म्हणून ज्या तत्त्वज्ञानामुळे जनतेची वृत्ति निष्पाप अथवा हितकारी बनेल व ज्यायोगे मानवी विकासाच्या निरनिराळ्या टप्प्यात प्रचलित असलेल्या परिस्थितीतून यथायोग्य मार्ग काढण्याची शक्ति वा क्षमता तिच्यात उत्पन्न होईल अशा तत्त्वज्ञानाचे बीजारोपण व संवर्धन तिच्यात करणे हे तत्त्ववेत्यांचे प्रमुख कार्य होय. या द्वाराच ते मानवीसमाजाची सर्वात मूल्यवान अशी सेवा करू शकतील. जे तत्त्वज्ञान, मग ते बौद्धिकतेच्या कितीही उच्च पातळीला स्पर्शणारे असो, फक्त ग्रंथातच रहाते अथवा अभ्यासकांच्या अभ्यसिकेच्या बाहेर जात नाही ते समाजाच्या दृष्टीने, खरे पाहता, असून नसल्यासारखेच आहे. कारण जीवनात प्रत्यक्ष वर्तन कसे करावे या संबंधीचे मार्गदर्शन त्यायोगे समाजाला मिळू शकत नाही. पाश्चात्य तत्त्वज्ञान बहुतेक सर्व या प्रकारचे आहे असे वाटते व त्यामुळे त्याची छाप जनमानसावर केव्हाही पडलेली दिसून येत नाही. निदान शतकानुशतके तर नाहीच. म्हणून अहंकाराला व असंतुष्टतेला मर्यादेत ठेवणारे व विकासाच्या कोणत्याही अवस्थेत असलेल्या मानवजातीला प्राप्त परिस्थितीत योग्य वर्तन कोणते (म्हणजेच सामाजिक समतोलाच्या दृष्टीने आपले वर्तन कसे असावे) या संबंधीचा रस्ता दाखविणारे तत्त्वज्ञान वेदान्तानेच मानवजातीला दिले व त्याबरोबरच ते समाजातील सर्व थरात सहज पोचविण्यासाठी अवश्य ती प्रचारपद्धतीही घालून दिली असे म्हणण्यात कोणतीही अतिशयोक्ति नाही वा संकुचित वृत्तीचे प्रदर्शन नाही. यापुढे जाऊन असेही म्हणता येईल की विज्ञानरूपी भस्मासुरापासून मनुष्यजातीचे संरक्षण करू शकेल असे सध्यातरी तेच एकमात्र तत्त्वज्ञान बहुधा उपलब्ध आहे.

अनुक्रमणिका

इतर धर्मात अशी शिकवण नाही

यावर असा आक्षेप घेतला जाण्याचा संभव आहे की सार्वत्रिक तादात्म्य व प्रेम यांचा मक्ता वेदान्ताकडेच आहे असे मानण्याचे बिलकूल कारण नाही. इतर धर्मांतही अशी शिकवण पहावयास सापडते. उदा. ख्रिस्ती धर्म असे सांगतो की सर्व माणसे ही ईश्वराची लेकरे असल्याने प्रत्येकाने विश्वबंधुत्वाची कास धरावी व परस्परावर बंधुत्वाच्या नात्याने प्रेम करावे. या आक्षेपास उत्तर इतकेच की मानवी स्वभावाच्या मूळ घटकातील तामसी भागाचे दमन करणे ही उपदेशाने साध्य होण्याजोगी सोपी गोष्ट नाही. त्यासाठी भक्कम तत्त्वज्ञान व ते प्रत्यक्ष आचरून जनतेपुढे आदर्श ठेवणाऱ्या सर्वसंगपरित्यागी साधूंची विस्तृत व अखंड परंपरा याची विशेष गरज असते. हिंदू धर्म या दोन्ही कसोट्यातून तावून सुलाखून पार पडलेला आहे. येथे साधूंची अखंड परंपरा तर आहेच पण शिवाय आश्रमपद्धतीद्वारा सामान्य जनतेलाही साधुत्वाची दीक्षा मिळविण्याची सोय आहे. तिचा लाभ घेणारेही मोठ्या संख्येने मोजता येण्याइतके आहेत. निरहंकारी साधुत्व, निर्लोभता व प्राणीजगताच्या कल्याणार्थ जीवदान या गुणांना या समाजात फार मोठी किंमत अद्यापपावेतो होती व अजूनही आहे. या उलट ख्रिस्ती विश्वप्रेमाची स्थिती काय आहे? ज्याला तत्त्वज्ञान हे नाव देता येईल असे त्या धर्मात क्वचितच काही आढळेल. व एका संस्थापकाचे उदाहरण सोडल्यास खऱ्या साधुत्वाची परंपराही त्यात आढळून येत नाही. ख्रिस्तेतर समाजात भल्याबुऱ्या मार्गाने दीक्षा देण्यासाठी जगभर भटकणारे मिशनरी. म्हणजे वर उल्लेखिलेल्या गुणांनी युक्त असे साधू नव्हेत. कारण ख्रिस्ताची शिकवण त्यांच्या आचरणात उतरल्याचे दाखले निदान भारतात तरी पहावयास मिळत नाहीत. वेदान्ताने ज्याप्रमाणे एका मोठ्या समाजात प्रेम व सहिष्णुता उत्पन्न करून शतकानुशतके टिकवून दाखविली; तसे ख्रिस्ती धर्माने काही करून दाखविल्याचे इतिहासावरून दिसून येत नाही. यामुळे हा धर्म वेदान्ताची जागा घेऊ शकेल हा निवळ भ्रम आहे.

भारतवर्षाच्या धार्मिक, सांस्कृतिक व राजकीय इतिहासाच्या विहंगमावलोकनावरून असे स्पष्ट होते की सहिष्णुतेचा प्रभाव सामाजिक जीवनातील सर्वच अंगोपांगात पडलेला होता. भारताच्या सीमा निश्चित असल्या व यात्रास्थानांच्या रूपाने त्यावर बारमाही लक्ष रहाण्याची व्यवस्था असली तरीही 'सब भूमी गोपालकी' व म्हणूनच सर्वांना कायमची खुली अशी भारतवासीयांची वृत्ति होती. अशी वृत्ति नसती तर क्षत्रियवृत्तीची तेजस्वी परंपरा व मोठी लोकसंख्या असलेल्या या भूमीवर मूठभर परके येतात, राज्ये स्थापतात, व पिढ्यानपिढ्या टिकवितात या चमत्काराचा अर्थच लागणार नाही. धार्मिक क्षेत्रात अनेक पंथोपपंथ उत्पन्न होत होते व एकमेकांशेजारी गुण्यागोविंदाने नांदत होते. प्रचलित वैदिक पंथाविरुद्ध बंडखोरीही समावून व पचवून घेतली जात होती. बाहेरील अनेक टोळ्या भारतात शिरल्यानंतर त्याना येथील समाजव्यवस्थेत जिरवून टाकण्यात येत होते. अशा तऱ्हेच्या सर्वांगीण सहिष्णुतेची उदाहरणे इतकी मोठी लोकसंख्या असलेल्या इतर देशात क्वचितच दाखविता येतील. अहंकार व असंतुष्टतेच्या आहारी न जाणे ही सहिष्णुतेची खरी गुरुकिल्ली असून वेदान्ताने ती भारताला पुरविली आहे. विज्ञान व यंत्रविद्या यांचे ते कामच नव्हे; म्हणून त्यांच्या जाळ्यात सापडलेल्या राष्ट्रात अशी सहिष्णुता उत्पन्न होणे कठीण आहे. राक्षसी स्वरूपाच्या भौतिक सामर्थ्यामुळे उत्पन्न होणाऱ्या सर्वनाशाच्या भीतीतून जन्मलेली निष्क्रियता म्हणजे सहिष्णुता नव्हे. तसेच दुबळेपणातून उत्पन्न झालेला अपरिहार्य सोशिकपणा म्हणजेही सहिष्णुता नव्हे. वेदान्तजन्य सहिष्णुता ही अगदी वेगळ्या प्रकारची आहे. पृथ्वी ही परब्रह्माचाच व्यावहारिक आविष्कार असल्याने तिच्यावर जन्मणाऱ्या प्रत्येक प्राण्याला तिच्या मातृत्वावर सारखाच अधिकार आहे व म्हणून निवळ स्वार्थी ध्येयाच्या मागे लागून त्यासाठी वाटेल ते कृत्य करण्यास प्रवृत्त होणे हे निषेधार्ह अतएव त्याज्य आहे असा मनोमय जाणीवेतून उत्पन्न झालेली ती सहिष्णुता आहे.

परदेशात वेदान्ताच्या प्रचाराची आवश्यकता

आतापर्यंतच्या विवेचनाचा अर्थ असा नव्हे की भारतातील सर्वच माणसे सर्वकाल पूर्ण सहिष्णु होती व वेदान्ताच्या बुरख्याखाली आपला दुबळेपणा झाकण्याचा प्रयत्न कोणीच केला नाही. कोट्यवधी लोकवस्ती असलेल्या देशात सर्व प्रकारची माणसे

नेहमी असणारच. म्हणून सर्व माणसे आकाशाकडे डोळे लावून परब्रह्मप्राप्तीसाठी सतत ठाण मांडून बसलेली असत असा निष्कर्ष काढणे हे विकृत बुद्धीचेच लक्षण मानावे लागेल. विवेचनाचा मुद्दा इतकाच आहे की या देशातील जनतेत ऐहिक सुखाऐवजी पारलौकिक कल्याण अधिक महत्त्वाचे मानून तदनुसार वर्तन करण्याची प्रवृत्ति साधारणपणे दृढमूल झालेली होती व त्यामुळेच ती एकंदरीने सहिष्णु बनली होती. थोडक्यात म्हणजे आज ज्या वृत्तीची जोपासना जगातील सर्व लोकांत होण्याची तीव्र गरज आहे ती वृत्ति भारतीयांमध्ये जोपासण्याचे कार्य वेदान्ताने इतिहासकालात प्रत्यक्ष घडवून आणलेले आहे. म्हणून या ऐतिहासिक सत्यापासून बोध घेऊन वेदान्ताचा प्रसार सर्व देशात घडवून आणणे ही आजच्या जगाची खरी गरज आहे. परंतु विवेकानंद सोसायटी अथवा रामकृष्ण मिशन या सारख्या हातावर मोजण्याइतक्या संस्था व डॉ० सर्वपल्ली राधाकृष्णन् सारखा एखाद-दुसरा महापंडित सोडला तर अशा प्रसाराची काही यंत्रणा असल्याचे दिसून येत नाही. भारतीय तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास करणारे पंडित पाश्चात्यात बरेच असताही असे व्हावे ही दुःखाची गोष्ट होय. याचे तात्पर्य इतकेच की, या पंडितांचा अभ्यास सामाजिक कल्याणाच्या दृष्टीने होत नसून फक्त पांडित्याच्या दृष्टीनेच होत आहे. यात बदल घडवून आणण्याची तीव्र गरज उत्पन्न झाली आहे. या पंडितांनी वेदांताचा प्रसार सामान्य जनतेत करण्याची वेळ आली आहे. भारतांतील बुद्धिवान वर्गानेही न्यूनगंडाचा त्याग करून वेदांताचे पाऊल भारताबाहेर कसे पडेल या विचाराला लागणे इष्ट होईल.

वेदांतावर व्यावहारिक आक्षेप

राष्ट्रहिताची अथवा हिंदूसमाजाच्या हिताची अहोरात्र चिंता वहाणाऱ्यांकडून या कार्याच्या बाबतीत असा आक्षेप घेतला जाण्याचा संभव आहे की भारतीयांचा परकीयांशी संबंध येण्यापूर्वी काय झाले असेल ते असो. तो संबंध आल्यानंतरच्या सुमारे एक हजार वर्षांच्या कालखंडात तरी वेदान्ती संस्कृति भारताच्या विनाशासच कारणीभूत झालेली दिसते. परकीय आक्रमणांना यशस्वी तोंड देण्यास तर ती समर्थ झाली नाहीच, उलट तिच्या नादाने भारतीयांचे ऐहिक गोष्टीवरून लक्ष मात्र उडाले. (पारलौकिक कल्याण कितपत साधले हे त्या परब्रह्मालाच माहीत!) परकीयांपासून त्यांची सतत ससेहोलपटच झाली. ते जणु भारतातच परकीय बनले. कोणीही परक्याने येऊन त्यांच्यावर गुलामगिरी लादावी व त्यांचा अनेक प्रकारे छळ करावा अथवा त्यांना पिळून काढावे व त्यांनी (जनतेने) मात्र 'मुकी बिचारी कुणी हाका' अशा असहाय्य वृत्तीने अथवा 'ठेवीले अनंते तैसेची राहावे' अशा दैववादी वृत्तीने हे सर्व सहन करीत दिवस कंठावे, किंवा भगवंताच्या लीलेनेच हे सर्व चालू आहे; आपल्या हातात काही नाही, प्राक्तन कोणास चुकत नाही म्हणून 'आलीया भोगासी असावे सादर' अशा नेभळट वृत्तीने प्राप्त परिस्थितीत आनंद मानून स्वस्थ बसावे अशी लाजिरवाणी व मनुष्यातील पौरुषाला काळिमा आणणारी ही वृत्ति हे वेदान्ताचे अपत्य आहे. रजपुतांनी व मराठ्यानी काही काळ दाखविलेला पराक्रम हा अपवाद स्वरूपाचा असून त्यायोगे या वर्णनाला बाध येत नाही. अशा प्रकारे एका मोठ्या समाजाला पौरुषहीन बनविणाऱ्या तत्त्वज्ञानाच्या मगरमिठीतून त्याची जितक्या लवकर मुक्तता होईल तितके बरे. नहून इतक्या दीर्घावधीनंतर प्राप्त झालेले स्वातंत्र्य आपण पुन्हा घालवून बसू. अशा स्थितीत चालू शतकात ही मगरमिठी सुटण्याच्या मार्गाला असता पुन्हा वेदान्ताकडे वळण्याची भाषा म्हणजे भारतीय समाजाचा द्रोह करणेच होय. जुन्या बायकी भाषेत बोलायचे तर हे अवदसा आठवल्याचेच लक्षण आहे. दुधाने तोंड पोळल्यावर मांजरासारखा प्राणीसुद्धा ताक फुंकून पितो (असे म्हणतात) पण आपण मात्र माणसांसारखी माणसे असताना आपल्याच इतिहासावरून बोध घेण्याइतकीही बुद्धि दाखवू शकत नाही यापरते या देशाचे व त्यातील बहुसंख्य समाजाचे दुसरे दुर्दैव कोणते?

या लेखाची भूमिका सुस्पष्ट करण्याच्याच इराद्याने मुख्यतः वरील आक्षेपाचा उल्लेख केला आहे. त्यात वर्णिलेल्या वेदान्ताच्या परिणामांच्या सत्यतेबद्दल काहीही शंका व्यक्त न करता मला असे म्हणायचे आहे की वेदान्तप्रचाराचे मूल्य येथे अखिल मानवजातीच्या

संदर्भात व्यक्तविलेले आहे, तिच्या एखाद्या भागासंबंधी नव्हे. भारताच्या अनुभवावरून जगाने कोणता धडा घ्यावा हे सांगण्याचा मुख्य हेतू आहे. सहिष्णुतेचे वातावरण सर्वत्र उत्पन्न झाले नाही तर ज्या एखाददुसऱ्या भागात ते होईल त्याच्याच हिताची होळी होईल व त्याचा स्वाभिमान नेहमी संकटातच राहील याबद्दल माझ्या मनात मुळीसुद्धां शंका नाही. पंचशील सिद्धांताचे एकमार्गी पालन केल्याने या राष्ट्राची परिस्थिती आज कशी झाली आहे हे सर्व जाणतातच. अशा आत्मघातकी सहिष्णुतेचे सूचन वा प्रतिपादन अगदी अप्रत्यक्षपणेही लेखात कोठेही केलेले नाही हे सर्वांनी मुद्दाम लक्षात घ्यावे अशी नम्र विनंति आहे.

आपल्या धर्माचे संस्थापक व संस्कृतीचे संवर्धक ऋषिमुनी त्रिकालज्ञ होते अशी भारतवासीयांची पारंपरिक श्रद्धा आहे. (त्रिकालज्ञ म्हणजे मनुष्यजाती संबंधी नित्य व सार्वत्रिक स्वरूपाचे सत्य जाणणारे.) वेदान्तदर्शनाने प्रतिपादलेले मूलभूत सिद्धान्त हे मनोवैज्ञानिक दृष्ट्यां अशा प्रकारे सार्वत्रिक व नित्य असल्याने या पारंपरिक श्रद्धेला एक प्रकारे वास्तवतेचा आधारच मिळतो. म्हणून वेदान्तदर्शन हे कधीही टाकाऊ वा जीर्ण होऊ शकणारच नाही. उलट मानवी स्वभावाच्या तापसी भागापासून मानवी समाजाचे संरक्षण करू शकणाऱ्या मार्गांच्या शोधात हे तत्त्वज्ञान उत्तरध्रुव ताऱ्याप्रमाणे अखंडपणे योग्य दिशा दाखवीत राहील यात संदेह नाही. म्हणून या वैज्ञानिक युगातही वेदान्ताचा अभ्यास व प्रचार अखिल मानवजातीत निरलस वृत्तीने व नितांत श्रद्धेने होणे मानवी भवितव्याच्या दृष्टीने अवश्य आहे असे आम्हास वाटते. *

---

* गुजराथ युनिव्हर्सिटीच्या 'विद्या' नामक नियतकालिकात लवकरच प्रकाशित होणाऱ्या प्रस्तुत लेखकाच्या 'Vedant Darshan and The Future of Man' या इंग्रजी लेखाच्या आधाराने.





श्री. शंकर शारंगपाणी

क्रुश्चेव्हशाहीतील कलाप्रवाह (उत्तरार्ध)

पूर्वार्धात वर्णन केल्याप्रमाणे गेले कित्येक महिने रशियन कलाक्षेत्रात एक प्रकारचे अराजकच माजले होते. प्रत्येक कम्युनिस्ट सरकारचे कलाविषयक विशिष्ट धोरण असते. पण सोव्हिएट राज्यकर्त्यांचे कलाविषयक धोरण कोणते हाच प्रश्न अनेकांना पडला होता. एका बाजूला "इव्हान डेनिसॉव्हिचच्या आयुष्यातील एक दिवस" या सारखी कैद्यांच्या छावण्यातील स्टॅलिनशाहीतील जीवनाचे विदारक चित्रण करणारी प्रदीर्घ कथा; अगर Round And About यासारखी सामुदायिक शेतीवरील क्रुश्चेव्हशाहीतील जीवनाचे कठोर वास्तवचित्रण करणारी कथा प्रसिद्ध करण्यास परवानगी देऊन साहित्यातील उदारमतप्रवृत्तीला वाव देण्याचे व त्याचप्रमाणे संगीत, चित्रकला व चित्रपट यांच्या क्षेत्रातही प्रयोग करण्यास संधी देण्याचे उदार धोरण राज्यकर्त्यांकडून अवलंबिण्यात येत होते, तर दुसऱ्या बाजूला त्याचवेळेस क्रुश्चेव्ह व इतर पक्षनेत्यांची धमकी व इशारे देणारी व्याख्याने व लिखाण प्रसिद्ध होत होते. साहित्यक्षेत्रातील पक्षप्रतिनिधीमार्फत या नव्या साहित्यप्रवाहांना अटकाव करण्याचे प्रयत्न चालू होते. पक्षाकडून देण्यात येणाऱ्या या साऱ्या शाब्दिक धमक्यांमुळे अर्थातच लेखकांमध्ये व इतर कलावंतांमध्ये भीती व अनिश्चितता उत्पन्न झाली होती. पण या धमक्या-इशाऱ्यांमध्ये पक्षाच्या कलाविषयक धोरणाचे निश्चित दिग्दर्शन करण्यात आले नव्हते. आता क्रुश्चेव्हच्या आठ मार्चच्या भाषणाने ही अनिश्चितता दूर केली आहे, व कलावंतांना – विशेषतः साहित्यिकांना– त्यांच्या कलास्वातंत्र्याच्या निश्चित मर्यादा आखून देण्यात आल्या आहेत.

क्रुश्चेव्हचे भाषण म्हणजे कलावंतांनी कलास्वातंत्र्याचे स्तोम माजवू नये व मुकाटपणे पक्षाचे जू मानेवर वागवावे अशी स्पष्ट आज्ञाच आहे. महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे केवळ कलेच्या क्षेत्रातच माघार घेण्याचा हुकूम देण्यात आलेला नाही, तर सामाजिक व राजकीय क्षेत्रात ज्या स्टॅलिनवादविरोधी सुधारणा–प्रवृत्ती वाढीस लागल्या होत्या त्या सर्वांना आळा घालण्याचा क्रुश्चेव्हने हुकूम दिला आहे. म्हणूनच कलाविषयक धोरणाचे निवेदन करण्याआधी क्रुश्चेव्हने रशियन इतिहासातील स्टॅलिनवादाने केलेल्या क्रान्तिकार्यावर भर देऊन स्टॅलिनच्या नेतृत्वाचे ऐतिहासिक पुनर्मूल्यमापन केले आहे, त्याचा ओझरता आढावा घेणे जरूर आहे.

स्टॅलिनच्या नेतृत्वाचे पुनर्मूल्यमापन

स्टॅलिनने रशियाला प्रबळ औद्योगिक राष्ट्र बनवून १९३२–३३ पर्यंत रशियाची योग्य मार्गाने प्रगति घडवून आणली. १९३२ नंतर पक्षातील प्रामाणिक कार्यकर्त्यांची कत्तल सुरू केल्यानंतरच स्टॅलिनच्या चुकांची मालिका निर्माण झाली हा नेहमीचा सिद्धान्त क्रुश्चेव्हने या भाषणात सुरुवातीसच मांडला आहे. त्याचबरोबर १९४५ नंतर बेरियाने स्टॅलिनच्या संशयी स्वभावाचा फायदा घेऊन त्याचे आपल्या सहकाऱ्यांविषयी मन कलुषित केले हा ठराविक पाढाही क्रुश्चेव्हने वाचला आहे. त्यात आता भर एवढीच घातली आहे की, स्टॅलिनच्या अखेरच्या वर्षात अमेरिकन व ब्रिटिश साम्राज्यवाद्यांनी गुप्त पोलिस-खात्यातील आपल्या हस्तकांकरवी खोटेनाटे दस्तऐवज तयार करवून स्टॅलिनचे आपल्या सहकाऱ्यांविषयी माथे फिरविण्याचा यशस्वी प्रयत्न केला. पण खुद्द स्टॅलिनच्या

(क्रुश्चेव्हसारख्या) निष्पाप व निरपराधी सहका-ऱ्यांना या साऱ्या कटाबद्दल मुळीच काही माहिती नव्हती. त्यामुळे स्टॅलिनची अखेरच्या काळातील अनेक कृत्ये ही दुष्कृत्ये होती हे त्यांना त्यावेळी कळणे शक्य नव्हते. " स्टॅलिनने अनेक पक्षकार्य-कर्त्यांना अटक केली, ही वस्तुस्थिती पक्षातील इतर ज्येष्ठ नेत्यांना माहीत होती की नाही ? " क्रुश्चेव्हने स्टॅलिनच्याच प्रश्नोत्तरांच्या पद्धतीने ही गोष्ट स्पष्ट केली. " होय. त्यांना ही वस्तुस्थिती माहीत होती. पण संपूर्णपणे निरपराध असलेल्या लोकांना पकडण्यात येत आहे हे त्यांना माहीत होते की नाही ? नाही, त्यांना त्याची कल्पना नव्हती. त्यांचा स्टॅलिनवर विश्वास होता, आणि म्हणूनच निरपराध व निष्ठावंत व्यक्तीवरून दडपशाहीचा वरवंटा फिरविण्यात येत आहे ही शंकासुद्धा त्यांना आली नाही. "

आणि ज्या काही ठिकाणी जनतेचा छळ होत असे त्या ठिकाणी तो छळ थांबविण्यासाठी पक्षातील अनेक कार्यकर्ते प्रयत्न करीत असत व अनेक वेळा असे प्रयत्न यशस्वी ठरले, अशी क्रुश्चेव्हने प्रथमतःच ग्वाही दिली आहे.

क्रुश्चेव्हचा इशारा

म्हणजे १९३२ नंतर व विशेषतः अखेर म्हाता-रचळ लागल्यानंतर स्टॅलिनने अन्याय्य दडपशाही केली; पण स्टॅलिनच्या दुष्कृत्यांनाही अशी सोनेरी किनार होती व त्याच्या दुष्कृत्यांबरोबरच उपकाराचेही स्मरण ठेवणे जरूर आहे, असा क्रुश्चेव्हने इशारा दिला आहे. त्याप्रमाणे स्टॅलिनवादविरोधी मोहिमे-तील अलीकडील – " इव्हान डेनिसॉव्हिचच्या आयुष्यातील एक दिवस " या कथेसारख्या – काही घटनांचा त्याने संमतिपूर्वक उल्लेख केला असला तरी ही मोहीम अनावर होऊ न देण्यावर क्रुश्चेव्हचा विशेष भर आहे. म्हणूनच स्टॅलिनशाहीतील व्यक्तिपूजेच्या संप्रदायाबाबतचे " संपूर्ण सत्य " पक्षाने आता जनतेपुढे मांडले आहे, असे धडधडीत असत्य विधान त्याने ठामपणे केले आहे. पण लगेच " स्टॅलिनकाळातील दडपशाहीचे चित्रण करणारे असंख्य लेख सोव्हिएट नियतकालिकाच्या संपादकीय खात्याकडे अलीकडे येत आहेत " हे विधान करून आपल्या पूर्वोक्त विधानातील हवाच काढून टाकली आहे. अर्थात हे सगळे लेख म्हणजे ' धोकादायक मजकूर ' आहे, कारण त्यांचा फायदा सोव्हिएट राजवटीचे शत्रू सोव्हिएटविरोधी प्रचारा-साठी करतील, असा इशारा क्रुश्चेव्हने दिला आहे. अर्थात् हा क्रुश्चेव्हचा इशारा म्हणजे असला मजकूर प्रकाशित न करण्याचाच हुकूम आहे. त्याचबरोबर " स्टॅलिनच्या अंत्ययात्रेच्या वेळी आम्ही ढाळलेले अश्रु हे प्रामाणिक दुःखावेगाचे अश्रु होते " हे या संदर्भात् क्रुश्चेव्हने केलेले विधान म्हणजे रशि-यातील उदारमतप्रवाहाला अथवा स्टॅलिनवादविरोधी सुधारणाप्रवाहाला आळा घालण्याचाच आदेश आहे.

साहित्याला लगाम

कलाविषयक आपल्या धोरणाचे स्पष्टीकरण कर-ताना क्रुश्चेव्हने अर्थातच साहित्याला अग्रस्थान दिले आहे. कलांमध्ये साहित्याला अग्रस्थान देण्याची सोव्हिएट परंपरा पुराणी आहे. अलीकडे कलांमध्ये साहित्याला खास सवलती व अभिव्यक्तीचे स्वातंत्र्य देऊन खास निराळा दर्जा देण्यात आला होता. पण आता इतर कलांप्रमाणेच साहित्यालाही पक्षनिष्ठेचा लगाम घालण्यात येत असल्याचे क्रुश्चेव्हने स्पष्ट करून साहित्याचा खास दर्जा रद्द केला आहे.

१९५९ मध्ये सोव्हिएट लेखकसंघाच्या तिसऱ्या अधिवेशनात क्रुश्चेव्हने भाषण केले होते त्यात त्याने साहित्यक्षेत्रात पक्षनेते सहिष्णुतेचे उदार धोरण स्वीकारून लेखकांना वैयक्तिक अनुभूति व भावभावना यांचे आत्मनिष्ठ चित्रण करण्यास पर-वानगी देतील असे सूचित केले होते. मात्र या सवलतीच्या मोबदल्यात लेखकांनीही पक्षावर व सोव्हिएट राजवटीवर उघड टीका करू नये, त्यांना तटस्थ भूमिका घेता येईल अशी अप्रत्यक्ष अट

घातली ! या सवलतीचा फायदा अनेक लेखकांनी व कवींनी घेतला व निखळ आत्माभिव्यक्तीचे वाङ्मय निर्माण करण्यास सुरुवात केली.

पहिल्या लेखांकात निर्देश केल्याप्रमाणे, बंडखोर अगर 'कलावादी' लेखकांवर या त्यांच्या आत्मनिष्ठे-बद्दल पक्षवादी प्रतिगामी गटाकडून कडक टीका करण्यात आली. सोव्हिएट जीवनांतील श्रेयस्कर बाजूकडे डोळेझाक करून हे बंडखोर लेखक केवळ खासगी अगर वैयक्तिक क्षुद्र सुखदु:खांचे चित्रण करतात म्हणून त्यांच्यावर हल्ला करण्यात पण पक्षाने या संघर्षात तटस्थ भूमिका स्वीकारल्यामुळे पक्षवाद्यांच्या या टीकेकडे बंडखोर लेखकांना दुर्लक्ष करता आले. उलट पक्षनेत्यांची तटस्थता थोडीशी बंडखोरांच्या बाजूला झुकणारी असल्यामुळे या लेखकांना प्रतिगाम्यां-च्या हल्ल्याची उपेक्षा करणे अगदीच सोपे गेले.

पण आता या भाषणात क्रुश्चेव्हने उघडपणे व पहिल्यांदाच पक्षवाद्यांची तळी उचलून धरली आहे. चित्रकलेतील नव्या आधुनिक प्रयोगावर क्रुश्चेव्हने कोरडे ओढले आहेत व ही चित्रे "गाढ-वाच्या शेपटीने कागदावर रंग फासल्यासारखी दिस-तात" हा गेल्या डिसेंबरमध्ये त्याने मारलेला शेरा पुन्हा या भाषणातही आलेला आहे. हा शेरा कलेतील अनिर्बंध अवस्थेमुळे क्रुश्चेव्हचा तोल गेल्याचा पुरावा आहे. पण यापेक्षा महत्त्वाचे म्हणजे या भाषणात "लेखकांनी व इतर कला-वंतांनी कम्युनिस्ट समाजरचनेच्या प्रयोगात सक्रिय भाग घेणे जरूर आहे" या मुद्यावर एकसारखा भर देऊन यापुढे कलेतील आत्मनिष्ठेला वाव देण्यात येणार नाही हे ठामपणे व्यक्त केले आहे.

परदेशभेटींवर नियंत्रण ?

आत्मनिष्ठा निषिद्ध ठरवल्यामुळे आजवर ज्या प्रमुख साहित्यिकांनी आत्मनिष्ठेचा पुरस्कार केला त्यांच्यावर क्रुश्चेव्हने टीका करावी हे ओघानेच आले. इल्या एऱ्हेनबर्गवर क्रुश्चेव्हने जोरदार टीकेची धार धरली आहे, याचे कारण एऱ्हेनबर्गने नवकलेचा गेल्या काही वर्षांत जोरदार पुरस्कार केला आहे व लेखकाने आत्मानुभूतीशी इमान राखणे जरूर आहे ही मागणी उचलून धरली आहे. त्याचप्रमाणे येवतुशेन्को, नेक्रासॉव्ह वगैरे नव्या लेखकांनी गेल्यावर्षी परदेशांना भेटी दिल्या त्यावेळी त्या देशातील बुद्धिवाद्यांकडून प्रशस्तिपत्रके मिळावीत म्हणून वाटेल ती विधाने केली म्हणून क्रुश्चेव्हने त्यांच्यावर आगपाखड करून साहित्यि-कांना परदेशभेटीची सवलत यापुढे पूर्वीइतकी मिळ-णार नाही असेही सूचित केले आहे.

या भाषणात अशा रीतीने क्रुश्चेव्हने पक्षवाद्यांची उघडपणे कड घेऊन बंडखोरावर कडक भाषेत टीकास्त्र सोडले आहे. पण हे टीकास्त्र केवळ शाब्दिक आहे, आणि केवळ शब्दांच्या माऱ्याने– ते शब्द सर्वश्रेष्ठ हुकुमशहाने उच्चारलेले असले तरी– कोणालाही इजा होऊ शकत नाही. क्रुश्चेव्हच्या अमदानीत काही (येस्सेनिन्, नरित्झा, तार्सिस वगैरे) 'नाठाळ लेखकांचा क्रूर छळ करण्यात आला व त्याना वेडे ठरविण्यात येऊन इस्पितळा-तही डांबून ठेवण्यात आले आहे. पण हा छळवाद सार्वत्रिकपणे उपयोगात आणणे आज तरी शक्य नाही. म्हणूनच या बंडखोराना वठणीवर आणण्या-साठी यापुढे पक्षनेते दडपशाहीचे अन्य उपाय योजतील की काय हा प्रश्न उद्भवतो. धमक्या व निषेध यांची आता बंडखोर लेखकांना सवयीमुळे भीती वाटेनाशी झाली आहे. त्यामुळे त्याना खरो-खरच वेसण घालायची असेल तर पक्षाला यापुढे त्यांच्यावर केवळ शाब्दिक टीका करून चालणार नाही. म्हणूनच यापुढे सोव्हिएट राज्यकर्ते या बंडखोरांच्या बाबतीत कोणते धोरण स्वीकारतात हे पहाणे उद्बोधक ठरेल.

प्र. स. पक्षाचे भोपाळ अधिवेशन

प्रजा समाजवादी पक्षाचे सहावे अधिवेशन भोपाळ येथे ता. ८, ९ व १० जून रोजी पार पडले. हे अधिवेशन एका विशिष्ट पार्श्वभूमीवर भरले होते. १९६२ च्या सार्वत्रिक निवडणुकीत या पक्षाला बराच मोठा पराभव सहन करावा लागला. इतर विरोधी पक्षांची शक्ति वाढत असताना आपली कमी व्हावी याचे गूढ प्र. स. कार्यकर्त्यांना पडले होते. वैफल्याची भावना वाढत होती. पण चीनच्या मोठ्या प्रमाणावरील लष्करी चढाईनंतर या पक्षात चैतन्य आल्यासारखे दिसले. आपण पूर्वीपासून ज्या संकटाचा इषारा देत आलो–व त्यासाठी 'युद्धखोर' म्हणून शिव्याही खाल्ल्या– ते दुर्दैवाने भयानक स्वरूपात अवतरल्याने आपल्यावरील जबाबदारी वाढली आहे अशी जाणीव कार्यकर्त्यात दिसून आली. त्यातच उत्तरप्रदेशातील संयुक्त समाजवादी पक्षाच्या निर्मितीमुळे समाजवादी ऐक्याची आशा प्रज्वलित झाली. पण सहा महिने वाटाघाटींचे गुऱ्हाळ चालले, परस्पर शिवीगाळ झाली, स्वतः होऊन अंगावर चिखल उडवून घेतल्यासारखे झाले, लोकांतही हंसे झाले, तेव्हा खरोखर जबाबदार पुरोगामी राजकीय पक्ष म्हणून आपल्याला भारतीय राजकारणात स्थान असणार की नाही, आपल्या हातून काही भरीव कार्य होणार आहे की 'धाडसी वाचीवीर' म्हणून आपली संभावना होणार आहे, असा संभ्रम कार्यकर्त्यांच्या मनात निर्माण झाला होता. ठोस कार्यक्रम हाती घेऊन लढायला सिद्ध होणारे समानविचारी संग्रामसाथी किती मिळतील याचा धडधडत्या अंतःकरणाने अंदाज घेत कार्यकर्ते भोपाळला जमले.

अधिवेशनातील उपस्थिती

जवळजवळ साडेतीन वर्षांनी भरलेल्या या अधिवेशनाची उपस्थिती तुलनेने कमी होती. १९५९ साली मुंबई येथे झालेल्या रजतमहोत्सवी अधिवेशनाला सुमारे एक हजार प्रतिनिधि व तितकेच दर्शकसदस्य उपस्थित होते. भोपाळला एकूण ३७५ प्रतिनिधि व २०० दर्शकसदस्य आले होते. १९५९-६० मध्ये पक्षाची एकूण सभासदसंख्या दोन लाख चौऱ्याहत्तर हजार होती, ती १९६२-६३ साली चौऱ्याण्णव हजारावर आली. सभासदसंख्या कमी झाल्याने अधिवेशनाच्या उपस्थितीवर परिणाम होणे स्वाभाविक असले तरी अधिवेशनाचा जोमदार प्रचार झाला नव्हता हेही खरे. सार्वत्रिक निवडणुकीनंतरच्या नैराश्याचाच हा एक भाग होय. उपस्थिति कमी असली तरी देशाच्या बहुतेक सर्व भागातून प्रतिनिधि आले होते. राज्यवार प्रतिनिधींची संख्या पुढीलप्रमाणे–

आंध्र–	२	महाराष्ट्र–	५९
आसाम–	१	मद्रास–	५
बिहार–	४४	उत्तर प्रदेश–	५५
दिल्ली–	१०	राजस्थान–	१२
गुजरात–	२२	ओरिसा–	१२
कर्नाटक–	७	पंजाब–	१२
केरळ–	१	प. बंगाल–	४४
मध्यप्रदेश–	८८	जम्मू-काश्मीर–	१

पक्षाची शक्ति उत्तरप्रदेश, बिहार, मध्यप्रदेश व महाराष्ट्र या चार राज्यातच विशेष आहे. गुजरात व पश्चिम बंगाल या राज्यातील संघटना वाढत आहे असे दिसते. उलट आंध्र व केरळ या राज्यात पक्षाची शक्ति खूप क्षीण झाली आहे. केरळमधून पक्षाचे दोन भूतपूर्व मंत्री किंवा इतर जबाबदार कार्यकर्त्यांपैकी कोणीही अधिवेशनाला आले नव्हते.

मर्यादित विषय, अपुरी चर्चा

अधिवेशनापुढे : (१) चीनचे आक्रमण (२) राजकीय स्थिति (३) समाजवादी ऐक्य व (४) आर्थिक स्थिति असे चार ठराव यायचे होते व सरकार्यवाहांच्या अहवालावर चर्चा व्हायची होती. पण प्रत्यक्षात पहिल्या तीन ठरावावरच चर्चा होऊ

अनुक्रमणिका





शकली. पहिल्या तीन ठरावावरची चर्चा फारच लांबली. अर्थात् राजकीय स्थितीवरील ठरावात महत्त्वाच्या आर्थिक प्रश्नांचा उल्लेख असल्याने आर्थिक स्थितीवर वेगळा ठराव असण्याचीही आवश्यकता नव्हती. पण सर कार्यवाहांच्या ठरावावर मात्र चर्चा व्हायला पाहिजे होती. पक्षाच्या चुका व उणीवांबाबत आत्मपरीक्षणाला त्यामुळे वाव मिळाला असता. अधिवेशनाचे नियंत्रण अधिक व्यवस्थितपणे झाले असते तर ही चर्चा होणे शक्य झाले असते.

चीनचे आक्रमण

चीनच्या आक्रमणाबाबतच्या ठरावात नवे असे काही नव्हते – असण्याची गरजही नव्हती. या पक्षाने १९५०–५१ पासून तिबेट व चीनचे वर्तन याबाबत अगदी स्वच्छ भूमिका घेतलेली आहे. १९५९ च्या मुंबई अधिवेशनात व नंतरच्या सार्वत्रिक निवडणुकीतही पक्षाने आपली भूमिका व्यवस्थितपणे मांडली होती. चीनचे आक्रमण हा चिनी राष्ट्रवादी साम्राज्यशाहीचा नवा अवतार नसून आंतरराष्ट्रीय कम्युनिझमच्या आक्रमक चळवळीचा तो एक भाग आहे असे पक्षाने प्रथमपासून मानले आहे. तीच भूमिका याही ठरावात मांडलेली होती. त्यामुळे ठरावावर तशी फार भाषणे झाली नाहीत. एकूण २५ उपसूचना आल्या. त्या सर्वांचा रोख काँग्रेसच्या कचखाऊ व पक्षस्वार्थी धोरणावर टीका करण्याचा होता. संरक्षणसमित्यांच्या कामकाजावर टीका करणारी उपसूचना ठरावाचे प्रस्तावक श्री. ह. वि. कामथ यानी स्वीकारली; पण नेहरूसरकारच्या राजीनाम्याची मागणी करणाऱ्या उपसूचनेला त्यांनी नकार दिला तेव्हा मतदानाची मागणी करण्यात आली व फार मोठ्या बहुमताने ती पास झाली !

काँग्रेसला कणखर विरोध

ही घटना पुढील चर्चेची सूचक होती असे म्हणायला हरकत नाही. लाल चीनच्या आक्रमणाचा निषेध करताना कम्युनिस्टांना झोडपणे असा पक्षाने इतके दिवस रोख ठेवला होता. याचा परिणाम असा होऊ लागला की काँग्रेसच्या स्थितिशील धोरणाचे प्र. स. पक्ष समर्थन करतो आहे असा लोकांचा समज होत राहिला. कार्यकर्त्यांना ठिकठिकाणी हे दिसत होते की कम्युनिझमचा धोका खरा असला तरी त्यासाठी काँग्रेसशी सबुरीने वागण्याने देशातील प्रतिगामी शक्तीच मजबूत होणार आहेत. म्हणूनच कणखर काँग्रेसविरोध हे प्रतिनिधींच्या भाषणातील प्रमुख सूत्र शेवटपर्यंत प्रगट होत राहिले.

विधायक दृष्टीचा अनुल्लेख

राजकीय परिस्थितीवरील ठराव हा पक्षाच्या भावी धोरणाचे व कार्यक्रमाचे दिग्दर्शन करणारा व म्हणून सगळ्यात मुख्य ठराव होता. गेल्या पंधरा वर्षातील आपल्या चारित्र्याला नवे वळण देण्याचा या ठरावाचा उद्देश होता. इतक्या महत्त्वाच्या ठरावाची रचना व मांडणी मात्र अतिशय ओबडधोबड होती. या ठरावाचे तीन भाग होते– (१) देशातील राजकीय परिस्थितीचे विश्लेषण (२) पक्षाने घ्यावयाची भूमिका व (३) प्रत्यक्ष हाती घ्यावयाचा कार्यक्रम. राजकीय परिस्थितीचे विश्लेषण हे अधिक व्यवस्थित असावयाला हवे होते, राजकारणातील अनागोंदीची जबाबदारी कोणाकोणावर किती प्रमाणात आहे याचे स्पष्ट मूल्यमापन त्यात असायला हवे होते. पण ठरावाची सुरवातच देशातील लोकशाही समाजवादी शक्तीच्या अपयशाच्या मोघम कबुलीने केलेली होती. सरकार व सत्ताधारी पक्ष यांचे नेमके स्वरूप विशद करून मांडलेले नव्हते. इतर पक्षाची एकेका शब्दाने वासलात लावली होती व देशातील जनतेच्या उदास वृत्तीची तर दखलही घेतलेली नव्हती. प्र. स. पक्षाची भूमिका यापुढे संघर्षाची राहील असे म्हटले होते. संघर्षावर पूर्वीपेक्षा अधिक भर देण्याची घोषणा उचित असली तरी विधायक दृष्टीचा अनुल्लेख शहाणपणाचा वाटला नाही; आणि कार्यक्रमाबाबत तर काहीच स्पष्ट मार्गदर्शन नव्हते. ज्या मागण्यांच्या आधारे जनआंदोलन करायचे त्या कशातरी उचललेल्या दिसत होत्या. साखरउद्योगाच्या राष्ट्रीयीकरणाची मागणी केली होती, पण एकंदर राष्ट्रीयीकरणाबाबत किंवा किमानपक्षी बँका, विमा कंपन्या व इतर पायाभूत उद्योग यांच्या राष्ट्रीयीकरणाबाबत काहीही म्हटले नव्हते. तसेच करवाढीबाबत पक्षाची काहीही मागणी नाही. म्हणजे सध्याच्या करयोजनेला संमति आहे असेच जणू सूचित केलेले होते !





नेतृत्वातील उणीवा

ठरावाची रचना व मांडणी यातल्या या उणीवा केवळ शाब्दिक होत्या असे नाही, तर नेतृत्वाच्याच त्या उणीवा होत्या. लोकशाही समाजवादी आंदोलनाच्या सूत्रधाराची जी पकड (grip) प्रतीत व्हायला पाहिजे होती ती त्यात कोठेही दिसत नव्हती. त्यामुळेच या ठरावाला एकेचाळीस उपसूचना आल्या व आणखी अठरा वक्ते बोलले. त्यापैकी तीन जणांनी अशोक मेहतांची राष्ट्रवादावर भर देणारी भूमिका मांडली, तर इतर सर्वांनी कणखर भूमिकेचा तळमळीने पुरस्कार केला. उपसूचनांपैकी बहुतेक ठरावातील मागण्यात भर घालणाऱ्या होत्या. मागे १९५३ साली काँग्रेसशी सहकार्य करण्याबाबत नेहरू-जयप्रकाश बोलणी झाली त्यावेळी ज्या चौदा कलमी कार्यक्रमाचा आग्रह धरण्यात आला होता तो किरकोळ फेरफारासह परत मांडला असता तरी अनेक उपसूचना येण्याचे कारण नव्हते. तपशीलाबाबत देखील उपसूचना मांडण्याचा प्रतिनिधींचा जो आग्रह दिसून आला त्यावरून एक गोष्ट स्पष्ट झाली की याहीबाबतीत नेत्यावर विसंबून राहायला प्रतिनिधी तयार नव्हते.

पर्यायी ठरावाची माघार

राष्ट्रीय कार्यकारिणीतर्फे अधिकृतरीत्या मांडण्यांत आलेल्या ठरावाला एक पर्यायी ठराव बंगालचे डॉ. प्रफुल्लचंद्र घोस यांनी मांडला. त्यातला कार्यक्रम हाही बहुतेक समाजवादी असला तरी राष्ट्रीयीकरणाचा किंवा स्टेट ट्रेडिंगचा अनुल्लेख महत्त्वाचा होता. १ जूनला लखनौ येथे झालेल्या समाजवादी ऐक्य परिषदेचे डॉ. घोस हे अध्यक्ष होते. आचार्य कृपलानींनी उद्घाटन करताना त्या परिषदेपुढे सहा कलमी कार्यक्रम मांडला होता व त्यावर स्वतंत्र, जनसंघ यांच्यासकट कम्युनिस्टेतर विरोधी पक्षांची संयुक्त आघाडी करावी असे सुचविले होते. त्या परिषदेनेही ही सूचना धुडकावून लावली व शेवटी विशुद्ध समाजवादी ऐक्याचाच आग्रह धरला होता. डॉ. घोस यांनी भोपाळ अधिवेशनात अप्रत्यक्षपणे कृपलानींच्या सूचनेला पाठिंबा मिळविण्याचा प्रयत्न केला. पण त्यांना बंगालमधल्या प्रतिनिधींनी सुद्धा पाठिंबा दिला नाही. शेवटी नाइलाजाने त्यांनी आपला ठराव मागे घेतला.

या ठरावावरील उपसूचनांच्या मोठ्या संख्येमुळे प्रश्न निर्माण झाला होता. ठरावावरील चर्चा एकूण अकरा तास झाली होती. रात्रीचा एक वाजला होता. म्हणून सर्व उपसूचनांचा विचार करून नव्या राष्ट्रीय कार्यकारिणीने हा ठराव परत तयार करावा असे गंगाबाबूंनी सुचविले व त्यामुळे हा ठराव पास झाला. म्हणजे गंमत अशी की ठराव पास झाला तरी त्याची भाषा अजून तयार व्हायची आहे !!

स्पष्ट भूमिकेचा अभाव

ठरावावरील बरीच चर्चा तपशीलाबाबत झाली. बऱ्याच वेळानंतर जेव्हा मधु दंडवते यांनी भाषण केले तेव्हा कोठे चर्चेला रेखीवपणा आला! त्यांनी जी भूमिका मांडली (जी ठरावात किंवा प्रस्तावक नानासाहेब गोरे यांच्या भाषणात तितकीशी स्पष्ट दिसत नव्हती) ती कार्यकर्त्यांना मंजूर होती. ती थोडक्यात अशी: इतक्या दिवसाच्या वर्तनामुळे प्र. स. पक्षाबद्दल जनतेचा असा समज झाला आहे की तो कधी काँग्रेसचा समर्थक असतो तर कधी राष्ट्रद्रोही किंवा जातीयवादी पक्षाशीही हातमिळवणी करतो. तसेच पक्षात बोलघेवडेपणा अधिक आहे, कृतिशीलता कमी आहे. यापुढे प्र. स. पक्ष अगदी स्पष्ट, तत्त्वनिष्ठ व खंबीर धोरण स्वीकारू इच्छितो. काँग्रेस लोकशाही समाजवाद आणण्याबाबत शंभर टक्के असमर्थ आहे. याबाबत पक्षाची खात्री झाली आहे. आणि इतर कोणाशी हातमिळवणी वा तडजोड करण्यात अर्थ नाही. जे काय करायचे ते आपल्या स्वतःच्या ताकदीवर करावे, तत्त्वनिष्ठ राजकारणासाठी संपूर्ण आत्मबलिदान करावे लागले तरी बेहत्तर आहे. आणि यापुढे भाषणबाजी किंवा निवडणुका यावर भर न देता प्रत्यक्ष आंदोलनात्मक व विधायक कार्यक्रम मोठ्या प्रमाणावर हाती घ्यायचा निर्धार करायचा.

किरकोळ अपवाद सोडले तर सर्व प्रतिनिधींना ही भूमिका मान्य झाली. नंतरच्या वक्त्यांनी मुख्यतः दोन मागण्या केल्या (१) आंदोलनाचा तपशीलवार कार्यक्रम त्वरित ठरवावा. (२) नेत्यानीही कणखर झुंझारवृत्ति धारण करावी, व दैनंदिन कामकाजात अधिक मार्गदर्शन करावे.





समाजवादी ऐक्य

तिसऱ्या दिवशी समाजवादी ऐक्याच्या ठरावावर चर्चा झाली. ५ एप्रिल रोजी पक्षाच्या राष्ट्रीय कार्यकारिणीत याबाबत जो ठराव केला होता त्यामुळे प्र. स. पक्ष व समाजवादी पक्ष यांच्या एकीकरणाबाबत प्र. स. पक्षाने आपले दरवाजे बंद केले आहेत की काय असा अनेकांना प्रश्न पडला होता. जो ठराव मांडण्यात आला त्यात एकीकरणाची बोलणी समाजवादी पक्षाच्या नेत्यानी मांडली असे म्हटले होते व त्यामुळे तातडतोबीने प्र. स. पक्षाला काही करणे शक्य नाही असे सूचित केले होते. तरी एकीकरणाची प्रामाणिक इच्छाही प्रकट केली होती. ठरावाच्या शब्दरचनेपेक्षा प्रस्तावक एस्. एम्. जोशी व अनुमोदक त्रिलोकीसिंग यांच्या भाषणानीच एकीकरणाबाबतची पक्षाची अनुकूल व उत्सुक भूमिका स्पष्ट झाली. त्यामुळे ठरावावर २६ उपसूचना व आणखी २५ वक्त्यांची नावे आली होती तरी अनेकांनी माघार घेतली. जी भाषणे झाली त्यांचा आशय असा की समाजवादी पक्षाच्या सर्वसाधारण कार्यकर्त्यांनाही एकीकरण हवे आहे. बोलणी फिसकटली त्याला त्या पक्षाचे नेतेच अधिक जबाबदार आहेत. तेव्हा आपण अगदी मोकळ्या मनाने एकीकरणाचा प्रयत्न करावा. याला अनुकूल अशा तीन उपसूचनाही स्वीकारल्या गेल्या. नेते व कार्यकर्ते दोघांनीही याबाबत अतिशय समजूतदारपणा दाखवला असेच म्हणावे लागेल.

नवीन नेतृत्वाची निवड

अधिवेशनाच्या शेवटी नेतृत्वाची निवड झाली. इतके दिवस अध्यक्ष असलेले अशोक मेहता कुठलेही पद स्वीकारणार नाहीत हे तर आधी सर्वांनाच ठाऊक होते. राष्ट्रीय कार्यकारिणीवर रहायलाही त्यानी नकार दिला. सुरुवातीला अनेक प्रतिनिधींनी त्यांच्यावर दडपण आणण्याचा प्रयत्न केला. त्यांच्याबद्दल वैयक्तिक प्रेम व त्यांच्या आंतरराष्ट्रीय कीर्तीचे आकर्षण या बरोबरच पक्षाच्या नव्या लढाऊ भूमिकेच्या वेळी पक्षात फाटाफूट झाली असा लोकांचा समज होऊ नये हीहि इच्छा त्यांच्या मनात होती. पण अशोकभाईंनी आपुलकीने व त्याचबरोबर रोखठोकपणे सांगितले की पक्षासारख्या प्रगल्भ संघटनेने व्यक्तिपूजेचा मोह बाजूला सारून आपण स्वीकारलेल्या धोरणाला व कार्यक्रमाला अनुकूल असेच नेते निवडले पाहिजेत. प्रतिनिधींनाही ही भूमिका मान्य झाली.

त्यानंतर निवडणुकी झाल्या. इतके दिवस अध्यक्ष एकमताने निवडला जात असे. यावेळी निवडणूक झाली. एस्. एम्. जोशी व एच्. व्ही. कामथ ही दोन नावे त्यासाठी आली. कामथानाही एस्. एम्. विषयी आदर आहेच. पण यापुढे हाती घ्यावयाच्या जनआंदोलनासाठी आंतरराष्ट्रीय संबंध असलेली व अखिल भारतीय राजकारणात माहीत असलेली व्यक्ती अध्यक्ष असल्यास फायदा होईल, याच भावनेने त्यानी निवडणूक लढवली. त्याना ८४ मते पडली व एस्. एम्. ना २३४ मते मिळाली. कामथांचा वेळ संसदीय कामात अधिक जाणार, शिवाय कामगारसंघटना व जनआंदोलनाचा त्याना कमी अनुभव आहे, यामुळे प्रतिनिधींनी त्याना नाकारले. एस्. एम्. जोशी हे आतापर्यंत मुख्यतः राज्यपातळीवरील नेते गणले जात. तरीपण मजूरसंघटनातील त्यांचे स्थान व मुळापासूनचा त्यागी, लढाऊ बाणा ही त्यांच्या निवडीची कारणे होत. उत्तर प्रदेश, बिहार व बंगाल येथील कार्यकर्ते त्याना फार मानतात.

पक्षाचे जनरल सेक्रेटरी म्हणून पंजाबमधले नव्या उमेदीचे प्रेम भसीन निवडले गेले. गेली अनेक वर्षे ते सहचिटणीस म्हणून काम करीत आहेत.

राष्ट्रीय कार्यकारिणींच्या २३ जागासाठी ३९ जण उभे होते. निवडून आलेल्यात आठ जण नवे आहेत. कर्नाटक, जम्मू-कश्मीर, आंध्र याना प्रतिनिधित्व मिळाले नाही. निवडून आलेले सर्व सभासद एकविचाराचे आहेत असे म्हणायला हरकत नाही.

कार्यक्रमाच्या आधारे नेतृत्वाची झालेली निवड हा भोपाळ अधिवेशनाचा एक विशेष म्हटला पाहिजे. इतके दिवस सर्व मान्यवर नेत्यांना पदाधिकारी बनवायचे, मग त्यांच्या विचारात एकसूत्रीपणा असो वा नसो, ही पद्धत चूक होती. त्यामुळे पक्षाचे धोरण डळमळीत वाटायचे. भोपाळच्या निवडणुकीमुळे ही उणीव दूर करायला साह्य होईल असे वाटते.

अधिवेशनाची फलश्रुति

एकंदरात भोपाळ अधिवेशनाची फलश्रुति काय ? काँग्रेसची अधिवेशने किंवा काही अंशी अलीकडे होत





असलेली जनसंघाची अधिवेशने यांच्या मानाने प्र. स. पक्षाचे हे अधिवेशन भलतेच आटोपशीर झाले. विचार-विनिमयाच्या दृष्टीने ते उपयुक्त असले तरी पक्षाचे सामर्थ्य फार कमी झाले आहे हीहि गोष्ट काही लपून राहत नाही !

भोपाळ अधिवेशनापूर्वी काहींनी भाकिते केली होती की आता हा पक्ष फुटेल, किमानपक्षी त्यात फार मोठी फाटाफूट होईल पण तसे काहीही झाले नाही. अशोक मेहतांच्या नेतृत्वाविरुद्ध बंड होईल असाही एक अंदाज होता. पण खरे म्हटले तर अशोकभाईंची विचारसरणी पक्षातल्या बहुसंख्य कार्य-कर्त्यांना गेली अनेक वर्षे मान्य नाही. असे असूनही त्याना नेतृत्वपदी आरूढ केले जाई ते केवळ व्यक्तिपूजे-मुळे. पण असे करणे योग्य नाही हे आता कार्यकर्त्यांना पटले आहे. अर्थात् अशोकभाईंच्याबद्दल व्यक्तिगत आदर सर्वांना सतत वाटत राहील यात शंका नाही. ते पक्ष सोडून जातील असे दिसत नाही, त्याचबरोबर पक्षाला अडचणीत टाकण्यासारखे काही करतील असेही वाटत नाही. त्यांचे राजकीय कार्य संपले की काय असा प्रश्न पडतो. सध्या तरी ते ग्रीक शोकां-तिकेच्या नायकासारखे दिसतात व वागतात खरे !

नवा निर्धार

भोपाळ अधिवेशनात प्र. स. पक्षाने आपला नवा निर्धार व्यक्त केला आहे. लोकशाही समाजवादाच्या प्रस्थापनेसाठी तत्त्वशुद्ध व झुंझार वृत्तीने सतत दीर्घ-कालापर्यंत काम करीत राहिले पाहिजे याची कार्य-कर्त्यांना मनोमन खात्री पटली आहे, व ती त्यानी चर्चेत तसेच नेतृत्वाच्या निवडीत प्रगटही केली आहे. पक्षाला आपले हरपले श्रेय गवसले असे म्हणायला हरकत नाही.

अर्थात केवळ सत्यसंकल्पाने कार्यसिद्धी होत नसते. या पक्षाने स्वीकारलेल्या धोरणकार्यक्रमानुसार चालायचे तर कार्यकर्त्यात तत्त्वनिष्ठा, त्याग, लढाऊवृत्ति यांच्या-बरोबरच दूरदर्शीपणा व झेप घेण्याची धाडसी वृत्ति हवी. भारतीय राजकारणात सध्या अनिष्ट प्रवृत्ति बोका-ळल्या आहेत. नवे अर्थसत्ताधारी व जुन्या सरंजामशाही निष्ठांचे मिरासदार यांची युति झालेली आहे. सत्ता-धाऱ्याना शिव्यांची लाखोली वाहत असताना स्वतःच्या अत्यंत क्षुद्र स्वार्थासाठी वाटेल त्या थराला लोक जाऊ लागले आहेत. अशा परिस्थितीत तत्त्वनिष्ठ पुरोगामी राजकारण कितपत तग धरील हा प्रश्नच आहे. परिस्थितीचे हे आव्हान प्र. स. पक्ष स्वीकारू शकेल की नाही हे येत्या दोन तीन वर्षात स्पष्ट होईल. एक तर तो प्रभावशाली तरी होईल किंवा संपून तरी जाईल. जेमतेम धुगधुगी असलेला पक्ष म्हणून तो फार काळ टिकू शकणार नाही. लोकशाहीचे उपासक या पक्षाला आज थरथरत्या अंतःकरणाने मनोमय सुयश चिंतत आहेत हे खरे !

अनुक्रमणिका

प्रा. दि. के. वेडेकर

संस्कृतिकोशातील 'अर्थशास्त्रा'वरील नोंद

भारतीय संस्कृतिकोशात 'अर्थशास्त्र' अशी नोंद पृष्ठ २३१ (स्तंभ २) पासून २३७ (स्तंभ १) पर्यंत आहे. या एकंदर सहा पृष्ठांपैकी शेवटची चार पृष्ठे 'कौटिलीय अर्थशास्त्र' यासंबंधी आहेत. सुरुवातीची दोन पृष्ठे घेतल्यास त्यात अगदी प्रारंभीच्या नऊ ओळींच्या परिच्छेदात 'अर्थशास्त्रा'चा आर्थिक व्यवहारांचे शास्त्र (इकॉनॉमिक्स) हा आधुनिक अर्थ घेतल्यासारखा दिसतो, पण त्यातही शेवटच्या वाक्यात 'अर्थ' हा पुरुषार्थातील एक आहे असे सांगून भारतीय संदर्भ दर्शविला आहे. पुढे सर्व माहिती भारतीय आहे, म्हणजे वेदकालापासून शुक्रनीतीच्या काळापर्यंतच्या 'भारतीय अर्थशास्त्रा'ची माहिती आहे.

आता, 'अर्थशास्त्र' या नोंदीसाठी एका संदर्भग्रंथाकडे वळताना 'सामान्य वाचका'ची अपेक्षा काय असेल व ती लक्षात घेऊन कोशरचनेत काय केले पाहिजे हा विचार मनात ठेवून प्रस्तुत नोंदीकडे वळू. 'सामान्य वाचक' केवळ वृत्तपत्रीय माहिती किंवा 'ज्ञान आणि मनोरंजन' देणाऱ्या 'डायजेस्ट मासिकातील माहिती जिज्ञासेने वाचणारा असतो असा या ठिकाणी अर्थ घेता येणार नाही. कांही तरी निश्चित व प्रमाणशुद्ध माहिती मिळविण्यासाठी संदर्भग्रंथाचा उपयोग करण्याची संवय असलेला सुशिक्षित वाचक येथे धरला पाहिजे. 'सामान्य' याचा अर्थ एवढाच की ज्या विषयांतील संदर्भ तो कोशात पाहण्यासाठी जाईल त्या विषयांतील तो तज्ज्ञ असणार नाही; तज्ज्ञाला संदर्भग्रंथातील नोंदीपेक्षा त्या विषयावरील प्रमाणग्रंथातूनच परिपूर्ण माहिती मिळविता येईल.

येथे, भारतीय संस्कृतिकोशाच्या संदर्भात आणखी एक गोष्ट नमूद करावयास हरकत नाही. सर्व विषयांची दखल घेणारा 'विश्वकोश' आणि एखाद्या विशिष्ट विषयाची मर्यादा आखून घेतलेला 'विषयकोश' यातील फरक संदर्भ पाहणाऱ्या वाचकाला जाणवत असतो व या दोन तऱ्हेच्या कोशांकडून त्याच्या अपेक्षाही वेगवेगळ्या असतात. उदाहरणार्थ, संस्कृतिकोशामध्ये 'प्राप्तिकरा'ची नोंद तो पाहणार नाही, पण विश्वकोशात ती पाहील. आता 'संस्कृति' हा विषय मात्र तसा लवचिक आणि व्यापक सीमांचा आहे, म्हणून त्यात एखाद्या विषयाचा समावेश होईल किंवा नाही हे निश्चित ठरविणे संपादकांना अवघड आहे आणि वाचकालाही आपली अपेक्षा बांधणे अवघड आहे. ही अडचण लक्षात घेऊन 'भारतीय संस्कृतिकोशा'च्या प्रस्तावनेत दिलेल्या सीमा व काही प्रत्यक्ष नोंदी मी पाहिल्या आणि त्यानंतर 'अर्थशास्त्र' या नोंदीबद्दल माझे म्हणणे पुढे मांडीत आहे.

२. प्रस्तुत कोशात अशा काही नोंदी आहेत की ज्यांना 'सामान्य ज्ञानाच्या' नोंदी म्हणता येतील. उदाहरणार्थ, 'अश्मयुगा'ची नोंद ही एकंदर मानवी संस्कृतीच्या एका कालखंडाबद्दल आहे. ती भारतीय अश्मयुगाच्या ज्ञानाला पार्श्वभूमीसारखी उपयोगी पडेल, म्हणून दिली आहे हे योग्यच आहे. याच न्यायाने 'अर्थशास्त्र' (इकॉनॉमिक्स) या विषयाची नोंद उपयोगी ठरली असती. तशी नोंद देऊन तिच्या पार्श्वभूमीवर भारतीय संस्कृतीच्या व परंपरेच्या परिसरात नांदलेले आर्थिक जीवन वर्णन करणे आवश्यक होते. आपल्या देशातील अठराव्या शतकापर्यंतचे आर्थिक जीवन केवळ राजसत्तेच्या भोवती घोटाळणारे होते असे नाही; किंबहुना राजसत्तेच्या चौकटी बाहेरच भारतीय ग्रामीण व नागर जीवनातील श्रमविभाग, संपत्तिविभाग, व्यापार व वाहतुक इत्यादि आर्थिक व्यवहार व्यवस्थित पार पडत होते. या सर्व व्यवहारांच्या व्यवस्थेबद्दल व शास्त्राबद्दल उपलब्ध असेल ती माहिती 'अर्थशास्त्र' या नोंदीत 'अर्थशास्त्र–भारतीय' या पोटकलमात साररूपाने देणे शक्य व

आवश्यक होते. तेथेच 'वार्ता' ही अर्थशास्त्राची परंपरागत संज्ञा सांगणे इष्ट होते. त्यातच अठराव्या शतकानंतरच्या भारतीय अर्थशास्त्रीय विचारांची साररूपाने माहिती देणेही आवश्यक होते. कारण 'भारतीय संस्कृती'मध्ये आधुनिक काळ वगळला जावा असे नाही.

संस्कृतिकोशातील 'अर्थशास्त्र' ही नोंद पाहणारा वाचक वर सूचित केलेल्या अपेक्षांच्या अनुरोधाने ती वाचील व त्याला प्रत्यक्षतः या नोंदीत अपेक्षित ती अर्थशास्त्रीय माहिती सांपडणार नाही. ती सांपडणे आवश्यक होते हा कोशरचनेतील दोष मानावा लागेल.

३. या नंतर, नोंदीतील 'कौटिलीय अर्थशास्त्र' या पोटकलमापर्यंतच्या दोन पृष्ठांतील मजकुराचा विचार करू. या भागात 'अर्थशास्त्र' व 'राजनीतिशास्त्र' ह्या संज्ञा भारतीय परंपरेत समानार्थक योजिल्या जात असे सांगितले आहे, पण ते सांगण्यापूर्वीच वेदकालापासून 'अर्थशास्त्रा'ची (म्हणजे राजनीतिशास्त्राची) परंपरा सांगण्यास प्रारंभ केला आहे; महाभारतातील एक कथा देऊन राजनीतिशास्त्रज्ञांची 'महाभारतादि' ग्रंथातील उल्लेखित यादी दिली आहे. [त्या यादीत स्वायंभुवादि तीन मनु इत्यादि काल्पनिक व्यक्ती आणि विष्णुगुप्त (कौटिल्य) ही ऐतिहासिक व्यक्ति यांना एकाच नाममालिकेत गोविले आहे.] पृष्ठ २३१ च्या तळाशी 'अर्थशास्त्र' व धर्मशास्त्र याच्यातील परस्पर संबंधाबद्दलचा ऊहापोह करणारा परिच्छेद सुरू होतो व तो पृष्ठ २३२ च्या पूर्वस्तंभानंतर संपतो. या नंतर पुन्हा राजनीतिशास्त्राचे ऐतिहासिक विवेचन सुरू होते व त्यात महाभारत व मनुस्मृति यांच्या नंतरचे "याज्ञवल्क्यस्मृति, कामंदकीय नीतिसार व शुक्रनीति हे तीन ग्रंथ राज्यशास्त्राचा विचार करणारे" आहेत असे म्हटले आहे. कौटिल्याचा येथे उल्लेख नाही! पुढील विवेचन म्हणजे या तीन ग्रंथांची त्रोटक माहिती आहे. ती संपल्यावर एक पोटकलम म्हणून 'कौटिलीय अर्थशास्त्र' हा भाग सुरू करण्यात आला आहे.

वर वर्णन केलेली विवेचनपद्धती वाचकाला गोंधळात टाकणारी आहे, याची तीन कारणे देता येतील : (१) अर्थशास्त्र धर्मशास्त्र आणि राजनीतिशास्त्र या तीन शास्त्रसंज्ञांचा भारतीय परंपरेतील परस्परसंबंध आणि त्यांच्या आधुनिक अर्थांचे पारंपरिक अर्थांशी साम्य आणि भेद प्रथम स्पष्ट करावयास हवे होते तसे केलेले नाही; (२) 'अर्थशास्त्र' म्हणजेच पारंपरिक राजनीतिशास्त्र हे सांगून त्या शास्त्राचा एकसूत्र व सलग इतिहास संक्षेपाने वाचकापुढे येत नाही; व (३) राजनीतिशास्त्रावरील एकंदर ग्रंथात 'कौटिलीय अर्थशास्त्रा'चे कालदृष्ट्या व महत्त्वदृष्ट्या स्थान कोणते आहे हे या विवेचनातून वाचकाला उमगत नाही.

या ठिकाणी, कोशपद्धतीला अनुसरून पुढील व्यवस्था करणे जरूर होते : (१) वरील परिच्छेदातील पहिले कारण लक्षात घेऊन, त्याबद्दलचे विवेचन करून असे म्हणणे योग्य होते की 'राजनीतिशास्त्र ही नोंद पहा', व राजनीतिशास्त्र ही नोंद पुढे करावयास हवी होती. आजचा वाचक भारतीय परंपरेतील राजनीतिशास्त्राचा संदर्भ 'अर्थशास्त्र' या नोंदीत न पाहता 'राजनीतिशास्त्र' या नोंदीत पाहील, हे लक्षात घ्यावयास हवे होते.

(२) याज्ञवल्क्यस्मृति, कामंदकीयनीतिसार व शुक्रनीतिसार या तीनही महत्त्वाच्या ग्रंथावर स्वतंत्र नोंदी असावयास हव्या व त्या यथाक्रम येणार असतीलही. सुचविलेल्या 'राजनीतिशास्त्र' या नोंदीत या तीन ग्रंथांचा उल्लेख ऐतिहासिक विवेचनात येईल व तेथे त्या त्या ग्रंथाच्या स्वतंत्र नोंदीकडे पहा असे म्हणता येईल. प्रस्तुत 'अर्थशास्त्र' या नोंदीत या ग्रंथांचा धावता व अपुरा परामर्श घेतला गेला आहे; ते टाळता आले असते व स्वतंत्र नोंदीत प्रत्येक ग्रंथाबद्दल कर्ता, काळ, विषय यासंबंधीची माहिती नीट देता आली असती; किंवा अजून देता येईल !

४. आता 'कौटिलीय अर्थशास्त्र' या पोटकलमाकडे वळू. प्रथम हा आक्षेप घ्यावा लागतो की या अतिशय महत्त्वाच्या ग्रंथाला स्वतंत्र नोंद न देता पोटकलमात घातले आहे. आणखी काही तपशीलाचे आक्षेप असे :

(अ) हा ग्रंथ सन १९०५ साली 'उपलब्ध झाला' असा नोंदीत उल्लेख आहे. तो १९०५ च्या आधी डॉ. शामाशास्त्रींना उपलब्ध झाला आणि त्यांनी १९०९ साली तो समग्र असा जगापुढे ठेवला. तेव्हा १९०९ हे वर्ष ग्रंथाच्या उपलब्धीचे असे नोंदण्याची रूढी आहे ती योग्य आहे.

या विषयीच्या ग्रंथातून डॉ. शामाशास्त्री यांना आद्य संशोधनाचे हे श्रेय देऊन त्यांचे नाव नमूद करण्याचा एक संकेत व परिपाठ आहे. प्रस्तुत नोंदीत हे नाव असे दिलेले नाही व डॉ. शामाशास्त्रींचा उल्लेख शेवटी पृष्ठ २३७ वर इतरांबरोबर नुसता आला आहे.

(आ) या ग्रंथाचा कर्ता कौटिल्य हा सम्राट चंद्रगुप्त मौर्याचा महामंत्री होता हे नोंदीतले विधान व पुढील वर्णन निःशंक ठामपणे मांडले गेले आहे; म्हणजे यासंबंधी विद्वानांमध्ये तीव्र मतभेद आहेत याची नोंदीत दखल घेतलेली नाही. संदर्भग्रंथातील नोंदीत मतभेदांनी ग्रस्त व पुढील संशोधनाला योग्य अशा विषयांवर एकच एक मत निःशंकपणे मांडले जाणे बरोबर नाही व वाचकाची दिशाभूल करणारे आहे.

(इ) या ग्रंथाच्या कर्तृत्वाबद्दल जसे मतभेद आहेत तसेच या ग्रंथाच्या काळाबद्दलही अजून तीव्र मतभेद आहेत. भारतीय विद्याभवनाच्या 'हिस्टरी ॲन्ड कल्चर ऑफ दि इंडियन पीपल्स' या ग्रंथमालेच्या दुसऱ्या खंडामध्ये एच. सी. रायचौधरी या प्राच्यविद्यातज्ज्ञांनी या काळासंबंधी एक खास पुरवणी लिहिली आहे व उपलब्ध मतांचा परामर्श घेऊन म्हटले आहे की कौटिलीय अर्थशास्त्राच्या खऱ्या कालनिर्णयाचा प्रश्न 'अजून सुटावयाचा आहे,' (पृष्ठे २८५-२८७ पहा) व इ. स. पू. ३०० पासून इ. स. ३०० पर्यंतच्या ६०० वर्षांत कोठेतरी तो काळ निश्चित होणारा आहे. प्रस्तुत नोंदीमध्ये, कौटिल्य हा चंद्रगुप्त मौर्याचा महामंत्री असल्याचे मानले असल्याने काळही ठरल्यासारखा मानला आहे. ज्यावेळी एखाद्या व्यक्तीचा किंवा ग्रंथाचा कालनिर्णय पुरता झालेला नसेल त्यावेळी कालनिर्णयाच्या चर्चेत ठरलेल्या पूर्वोत्तर कालसीमा सांगून तो प्रश्न अजून अनिर्णीत राहिला असल्याचे नोंदीत स्पष्ट विधान हवे, व या नोंदीत तर कालनिर्णयाचा प्रश्न सपशेल दुर्लक्षितच राहिला आहे.

(ई) कौटिलीय अर्थशास्त्रामध्ये 'अर्थशास्त्रीय' (म्हणजे राजनीतीच्या) व धर्मशास्त्राच्या आज्ञांपैकी राजाज्ञा ही जास्त बलवत्तर मानली आहे. कौटिल्याची ही भूमिका भारतीय परंपरेला सोडून आहे व ती भारताबाहेरच्या राजधर्मावरून घेतलेली आहे, असे मत नीळकंठशास्त्री यांनी मांडलेले आहे ('एज ऑफ नन्दाज् ॲन्ड मौर्याज्', पृष्ठ १७४ आणि B.O.R.I. Vol. 28 मध्ये). राजाज्ञा व धर्माज्ञा यासंबंधीचे जे तुलनात्मक विवेचन संस्कृतिकोशाच्या प्रस्तुत नोंदीत केलेले आहे त्यात नीळकंठशास्त्रींसारख्या विद्वानाच्या मताचा उल्लेख करणे आवश्यक होते. कोशामध्ये एखाद्या विषयाची नोंद करताना त्या विषयावरील अशा महत्त्वाच्या शोधांचा व मतभेदांचा समावेश करणे आवश्यक असते; तो समावेश पृष्ठ २३२ वरील विवेचनात होणे आवश्यक असून तसे झालेले दिसत नाही.

(उ) कौटिलीय अर्थशास्त्राच्या संशोधनात, पाटणभांडार येथे मुनि जिनविजयजी यांना उपलब्ध झालेले देवनागरी हस्तलिखिताचे भाग ही एक अलीकडच्या काळातील व उल्लेखनीय घटना असून तिचा तसा उल्लेख प्रा. कंगले यांनी आपल्या ग्रंथाच्या प्रस्तावनेत केलेला आहे. नोंद अद्यावत् असण्याच्या दृष्टीने या हस्तलिखिताचा उल्लेख हवा होता. (Shri. R. P. Kangle, Kau. Arth. Vol I, Critical edition, 1960)

(ऊ) मराठी वाचकाच्या दृष्टीने व कौटिलीय अर्थशास्त्रावरील अभ्यासाच्या दृष्टीनेही श्री. ज. स. करंदीकर आणि श्री. हेरवाडकर यांच्या सन १९२७ साली प्रसिद्ध झालेल्या ग्रंथाचा उल्लेख हवा होता. संशोधनाच्या क्षेत्रात किंवा एकंदर ज्ञानसामग्रीच्या बाबतीतही मराठी लेखक व मराठी ग्रंथ उल्लेखनीय असतील तेथे त्यांचा नोंदीत आवर्जून समावेश करणे योग्य होईल व मराठी वाचकाला पुढील अभ्यासासाठी ते फायदेशीरही ठरेल.

(ओ) या ग्रंथाच्या काही अभ्यासकांची नावे शेवटी पृष्ठ २३७ वर दिली आहेत व त्यात के. ए. नीळकंठशास्त्री, घोषाल व म. म. काणे यांची नावे नाहीत. श्री. ज. स. करंदीकरांचे नाव नाही आणि या ग्रंथाची शुद्धपाठ प्रत व शब्दकोश करणारे श्री. आर्. पी. कंगले यांचे नावाचा व ग्रंथाचा उल्लेख नाही. नोंदीच्या शेवटी ज्या ग्रंथांचा संदर्भ द्यावयाचा त्यांच्या बाबतीत फार काळजीने ते नोंदले जाणे इष्ट असते, कारण त्यात वाचकांना प्रगत अभ्यासासाठी मार्गदर्शन असते. प्रस्तुत नोंदीच्या शेवटी (पृ. २३७) दिलेल्या संदर्भात

कौ. अ. असा संक्षेप आहे. कोशाच्या प्रारंभी 'संदर्भ ग्रंथ संक्षेप' दिला आहे त्यात कौ. अ. मिळत नाही, तर 'अर्थ' हा 'कौटिलीय अर्थशास्त्रा'चा संक्षेप मिळतो. पण तेथेही या ग्रंथाची कोणी संपादित केलेली, कोणती आवृत्ति, कोणत्या साली प्रसिद्ध झालेली, वगैरे काही तपशील नाही. संदर्भ ग्रंथांच्या बाबतीत सर्व तपशील देणे आवश्यक असून तो या यादीत अनेक ग्रंथांना दिलेला नाही.

५. येथवर 'कौटिलीय अर्थशास्त्र' या पोटकलमातील काही उणीवा मी दर्शविल्या असून ह्या कलमातील मजकुरात व मांडणीत कशी सुधारणा शक्य होती ते सूचित केले आहे.

आता, पुन्हा 'अर्थशास्त्र' या मूळ नोंदीचा समग्र विचार केल्यास असे दिसेल की कोशासारख्या संदर्भग्रंथात एखादी नोंद करताना कोणती अवधाने ठेवावी लागतात याचा पुरता विचार नोंद लिहिणाऱ्या व्यक्तींनी केलेला नाही. आपण भारतीय राजनीतिशास्त्रावर नोंद लिहिणार आहोत अशा समजुतीने प्रारंभ करून कौटिलीय अर्थशास्त्रावर बहुतांश जागा त्यांच्याकडून खर्च झाली आहे. व 'अर्थशास्त्र' (म्हणजे श्रमविभाग, संपत्तिविभाग आदींचे शास्त्र) दुर्लक्षिले गेले आहे. नोंद लिहून आल्यावर ती वाचूनही ही दुरवस्था लक्षात घेऊन नोंदीबद्दल फेरविचार करणे संपादनकार्याच्या वेळी शक्य होते. किंवा, मुळात योजनेच्या व्यूहातच, 'अर्थशास्त्र', 'राजनीतिशास्त्र', 'धर्मशास्त्र', 'कौटिलीय अर्थशास्त्र' 'शुक्रनीतिसार' इत्यादि शास्त्रांच्या, व्यक्तींच्या व ग्रंथांच्या स्वतंत्र नोंदी घेऊन त्यांना पूरकसंदर्भपद्धतीने परस्परसंबंधित केले असते तर प्रत्येक लेखकाकडून त्याच्या विशिष्ट नोंदीत काय नेमके अपेक्षित आहे व काय दुसऱ्या नोंदीत येणार आहे (व नुसते संदर्भसूचित करावयाचे आहे) याची स्पष्ट कल्पना लेखकांना देणे संपादकांना सहज शक्य झाले असते. दुर्दैवाने, असे झालेले दिसते की योजना करून नोंदीची यादी ठरविताना त्या नोंदींचा परस्परसंबंध बारकाईने ठरविण्यात आलेला नाही. संदर्भकोशातील प्रत्येक नोंद ही संबंधित शास्त्रांच्या, व्यक्तींच्या व ग्रंथांच्या नोंदीकडे वाचकाला आकर्षित करणारी असावी, पण तसे या कोशातील नोंदींच्या बाबतीत घडलेले दिसत नाही.

मनुष्यबळाच्या, साधनसामग्रीच्या किंवा इतर गोष्टींच्या अपुरेपणामुळे कोशरचनेत जे दोष उत्पन्न होतात ते वेगळ्या तऱ्हेचे असतात, पण 'अर्थशास्त्र' या नोंदीत वर दर्शविलेले दोष हे केवळ सदोष संपादनपद्धतीच्या अवलंबामुळे उत्पन्न झाले आहेत. म्हणूनच, पद्धतीच्या बाबतीत जास्त काटेकोरपणा ठेवल्यास, नोंदींच्या परस्परसंबंधांकडे जास्त लक्ष पुरविल्यास व नोंदीच्या आशयात जास्त व्यवस्था आणल्यास भा. संस्कृतिकोशाच्या पुढील खंडांमध्ये 'अर्थशास्त्र' नोंदीतील दोषांप्रमाणे दोष राहणार नाहीत. या अपेक्षेने या नोंदीचे प्रस्तुत तपशीलवार विवेचन संस्कृतिकोशाच्या संपादकांपुढे व वाचकांपुढे मी ठेवीत आहे.

वाचकांचा पत्रव्यवहार —

भारतीय संस्कृतिकोशासंबंधातील पत्रव्यवहार

[मे १९६३ च्या अंकातील प्रा. सदाशिव आठवले ह्यांच्या लेखास पं. महादेवशास्त्री जोशी ह्यांचे उत्तर व प्रा. आठवले ह्यांचे प्रत्युत्तर.]

नवभारतच्या मे १९६३ च्या अंकातील भारतीय संस्कृतिकोशाच्या प्रथम खंडावरील प्रा. आठवले यांची प्रतिकूल टीका माझ्या वाचनात आली. मी ती समग्र वाचली आणि माझे मत झाले ते हे की, सदर टीका विधायक नसून केवळ विघातक आहे. विधायक टीकेला उपहासाची गरज नसते. श्री. आठवले यांनी त्या संपूर्ण लेखात माझा खरपूस उपहास केला आहे.

श्री. आठवले यांचा आशय असा दिसतो की, कोण्या सोम्यागोम्याने हा कोशनिर्मितीचा लहान तोंडी मोठा घास घेतला आहे. या बाबतीत मला एवढेच म्हणायचे आहे की, आठवले यांनी सांगण्याच्या आधी माझ्या बुद्धीच्या आणि विद्येच्या मर्यादा मला स्वतःला ठाऊक आहेत. पण त्याना मी एवढेच सांगेन की, कोशासारख्या मोठ्या कामांना विद्या–बुद्धी तर हव्याच; पण त्याहीपेक्षा निराळेही काही गुण हवे. साक्षेपी प्रयत्न हवा, कुठे काय मिळू शकेल त्याचा अंदाज हवा, जे मिळाले त्यातले नेमके ते टिपून घेण्याची सारग्राहकता हवी आणि जे घेतले ते व्यवस्थित मांडण्याची लेखनशैली हवी. या काही गोष्टी माझ्याकडे बऱ्यापैकी आहेत, असे मी नम्रपणे त्यांना सांगू इच्छितो. श्री. आठवले यानी कोश नीट वाचला असता, तर त्यांच्या लेखाला उपहासाचे इतके पुट चढले नसते.

श्री. आठवले यांनी कोशात अमुक नाही, तमुक नाही, असे खप सांगितले आहे. पण संस्कृतीच्या विविध अंगांचे शेकडो नव्हे; तर हजारो विषय मी ज्ञानकोशाच्या कक्षेत आणून घातले, ते मात्र त्यांना दिसले नाही. त्याविषयी अवाक्षर त्यानी लिहिले नाही.

पहिल्या प्रथम त्यानी असा एक आभास निर्माण केला आहे की, या कोशाला काही योजना नाही. मी कोशाची योजना प्रथम १९५७ साली तयार केली व ती अनेक मान्य विद्वानांकडून संमत करून घेतली.

आतां त्यांच्या टीकेच्या थोड्या तपशीलात शिरणे भाग आहे. त्यांनी जी दोषस्थळे दाखविली आहेत, ती एक तर अनवधानाने दाखविली असावी अथवा माझे ‘ कवतिक ’, फार झाले, त्यावर उतारा म्हणून दाखविली असावी. उदा० :

(१) अवंतिवर्मा, अरिकेसरी, अनंगपाल इ० विषय मी घेतले नाहीत, असे त्यांचे म्हणणे. पण मी ते त्या त्या राजवंशात घेणार आहे. म्हणजे दुबार उल्लेख टळेल.

(२) ईश्वरचंद्र विद्यासागर जर ‘ ई ’ मध्ये येतात, तर अहल्याबाई होळकर ‘ अ ’ खाली का नको ? ही त्यांची पृच्छा. अहल्याबाई कोशांत येणार आहे; पण ती होळकर अहल्याबाई अशी आडनांवपूर्वक. उदा० कर्वे धोंडो केशव, आगरकर गो. ग. प्रमाणे. विद्यासागर हे त्या महापुरुषाचे आडनांव नसून ती पदवी आहे. त्यांचे आडनांव फारसे कुठे प्रचारात नाही. म्हणून ‘ ई ’ खाली ईश्वरचंद्र घेतला.

(३) ‘अष्टप्रधान’ नाही, असा आक्षेप. पण त्या विषयाचे वर्णन रामायण व शिवचरित्र यांच्या आधारे ‘ अमात्य ’ या विषयाखाली घेतले आहे.

(४) 'अधिराज्य' हा विषय नाही, ही तक्रार. पण माझ्या मते अधिराज्य हा शब्द अलिकडे घडलेला आहे. अधिराज्य या नांवाची एखादी राज्यपद्धति प्राचीन काळी नव्हती. 'साम्राज्यं भौज्यम्–' यात अधिराज्य नाही, 'आधिपत्यमय' आहे आणि कोशात ते त्याच नांवाखाली घेतले आहे.

(५) अंब्रपालीवन या विषयात योग्य तेवढा मजकूर त्या गणिकेविषयी आला आहे. याहून अधिक जागा तिला द्यावी, असे मला वाटले नाही.

(६) अजामिल, एकलव्य इ. पौराणिक व्यक्ति मला माहितच नाहीत, असे कृपया आठवल्यांनी मानू नये. कारण लेखक होण्यापूर्वी मी एक पुराणिक होतो. जास्तीत जास्त सात ते साडेसात हजार एवढी कोशाच्या पृष्ठसंख्येची मर्यादा ठरवून घेतलेली आहे. अशा स्थितीत सर्व पौराणिक चरित्रे आणि आख्याने कोशात देणे सुतराम् शक्य होणार नाही. अजामिल, एकलव्यादि नावे अन्य विषयांच्या संदर्भात प्रसंगोपात्त येऊन जातील. चरित्रांच्या बाबतीत चरित्रकोशात न आलेली, पण येणे आवश्यक अशी चरित्रे सांपडली ती या कोशात दाखल करण्याचे धोरण ठेवले आहे. महत्त्वाची चरित्रे ज्ञानकोश, चरित्रकोश यांच्यातलीही आम्ही घेऊ. विविध संप्रदायांचे संस्थापक, प्रचारक आणि त्याचे साहित्य निर्माण करणारे आचार्य व कवि यांची अनेक चरित्रे नव्याने आम्हाला मिळाली आहेत. ती आम्ही आवर्जून देणार आहो.

(७) 'अतीश दीपंकर' विषय आला नाही, ही तक्रार पण ते नांव 'दीपंकर श्रीज्ञान' असे आहे. आणि त्या नांवाखालची मिळाली तेवढी माहिती घेऊन ठेवली आहे. 'द' मध्ये तो विषय येईल.

(८) अंगकोरथोम, अंगकोरवट इ. विषय आम्ही घेऊन ठेवले आहेत, ते आठवले यांनी एकदा येऊन समक्ष पाहावे. पण ते आम्ही 'बृहत्तर भारत' या नांवाखाली देणार आहो.

(९) ओदंतपुरी विषय नाही, ही त्यांची तक्रार. पण तो विषय 'उदंतपुरी' या नांवाखाली छापला आहे. ओदंतपुरीचा उदंतपुरी असाही पर्याय आहे, हे आठवले यांना माहित नाही, असे मी कसे म्हणू!

(१०) अज नांवाची एक प्राचीन जमात आहे व ती मी लिहिली नाही, असे त्यांचे म्हणणे. मी ती 'अजाद' या नांवाखाली छापली आहे व 'अजक' या विषयात 'अजपूर्वपद' अशा दोन राज्यांचीही माहिती दिली आहे.

(११) अज = यज्ञीय पशु असे मी घेतले नाही, हे खरे; पण तो विषय बोकड या नांवाखाली येईल व तिथे बलिदानामागचे अनेक संकेत व पद्धति येतील.

(१२) अर्जुनायन या विषयात मी फक्त 'यांचे गणराज्य होते' एवढेच म्हणायचे चुकलो; पण 'प्राचीन लोक व देश' असे लिहिले असून त्यांचे स्थान व संबंधही दाखवला आहे. 'अर्जुनायनानां जयः' हा त्यांचा मुद्रालेख मात्र मला आढळला नाही एवढे खरे.

पुष्कळदा असे होते, की टीकाकाराला जो विषय ज्या प्रमाणात ग्राह्य वाटतो, त्या प्रमाणात संपादकाला तो ग्राह्य वाटत नाही. किंवा जो त्याज्य वाटतो, तोही तसा वाटत नाही. हा दृष्टिकोनातला फरक आहे. या बाबतीत विविध टीकाकाराची विविध मते असू शकतील आणि संपादकाचे मत त्याहून भिन्न असू शकेल. पण सुदैवाने आठवल्यांच्या बाबतीत तसे घडले नाही. त्यांनी परित्यक्त म्हणून निर्दिष्ट केलेले बहुतेक विषय स्थानभेदाने आणि संदर्भ भेदाने आमच्या कोशात यायचे आहेत आणि त्याबद्दल खात्री करून घेण्यासाठी मी त्याना आमच्या मंडळाला भेट देण्याची विनंती केली आहे.

कोश अधिकात अधिक निर्दोष व्हावा, म्हणून मी केलेले प्रयत्न पुढीलप्रमाणे आहेत :

(१) मी कोणत्याही विषयाच्या संबंधात केवळ एका ग्रंथावर विसंबून राहिलो नाही. जास्तीत जास्त ठिकाणाहून एका विषयाची माहिती मिळवण्याचा प्रयत्न केला आहे.

(२) इतिहास, ऐतिहासिक व्यक्ति, दक्षिणेतील प्रदेश, भाषा व ठळक व्यक्ती याच्यावरच्या नोट्स् मी माननीय श्री. सेतुमाधवराव यांच्याकडून वाचून घेतल्या आहेत व त्यानी सुचविलेल्या दुरुस्त्या केल्या आहेत.

(३) श्रौताचे सर्व विषय पं. गणेशशास्त्री खरे, गोकर्ण यांनीं वाचले आहेत व ते ठीक असल्याचा लेखी अभिप्राय दिला आहे.

(४) दर्शनांचे विषय मी पं. दत्तात्रेयशास्त्री कवीश्वर याच्याकडून तपासून घेत असतो.

(५) प्रथम खंडातले निम्याहून अधिक विषय हस्तलिखित स्वरूपात माननीय श्री. पां. ज. चिन्मुळगुंद यानी वाचले आहेत व त्यानी क्वचित सुचविलेल्या दुरुस्त्या मी केल्या आहेत.

(६) पहिल्या तपासणीसाठी सर्व विषयांकरिता श्रीमती दुर्गा भागवत यांना मंडळाने नियुक्त केले असून मंडळात लिहून झालेले सर्व विषय प्रथम त्यांच्याकडे जातात.

(७) कोशात लहानमोठे जैन विषय सुमारे १५०० येतील. ते तपासून देण्याचे कोल्हापूरचे डॉ. ए. एन्. उपाध्ये यानी मान्य केले आहे.

केवळ माझ्या बुद्धीवर विसंबून न राहता मी प्रथम खंडासाठी एवढी खबरदारी घेतली आहे आणि पुढच्या खंडासाठीही मी तशी घेणार आहे.

आणि इतके करूनही कोशात काही दोष राहिले असतीलच, हे मी प्रांजळपणे कबूल करतो. कुठे चुकीचे विधान झाले असेल; कुठे ते संदिग्ध राहिले असेल; कुठे एखाद्या विषयाची माहितीच कमी मिळाली असेल. कुठे मी स्वतःच संशयात असेन; कुठे अनवधानाने एखादा विषयच राहून गेला असेल; अशी काहीतरी कसर सुतराम् राहिली असेल.

— पं. महादेवशास्त्री जोशी

विश्वकोश कार्यालय, वाई.
१५।६।६३

संपादक नवभारत ह्यांस स. न. वि. वि.

मे १९६३ च्या ‘नवभारता’च्या अंकातील ‘भारतीय संस्कृति कोशा’च्या पहिल्या खंडावरील माझ्या अभिप्रायासंबंधातले पं. महादेवशास्त्री जोशी ह्यांचे वरील पत्र वाचून थक्क झालो.

माझ्या टीकेत विघातक काय आहे ? मी उपहास कोठे केला आहे ? कितीही दोष दिसले तरी ‘ कवतिक’च करायचे म्हणजे टीका विधायक होते; अन्यथा ती विघातक असे समजायचे की काय ? अपूर्ण आहे, विसंगत आहे सदोष आहे ते तसे आहे म्हटल्याने उपहास होतो की काय ?

पं. महादेवशास्त्री म्हणतात, “ आठवले ह्यांनी सांगण्याच्या आधी माझ्या बुद्धीच्या आणि विद्येच्या मर्यादा मला स्वतःला ठाऊक आहेत ” असतील ! पण मला कुठे ठाऊक आहेत ? मी त्यांच्या विद्याबुद्धीविषयी, ‘ साक्षेपी ’ प्रयत्नाविषयी, ‘ सारग्राहकते ’ विषयी काहीही म्हटलेले नाही. म्हणण्याचे कारणच नाही. मला कोशाविषयी लिहायचे होते, कोशकर्त्याविषयी नव्हे.

पुढे माझ्याविषयी मात्र शास्त्रीबुवा खुशाल म्हणतात की, “ श्री. आठवले ह्यांनी कोश नीट वाचला असता तर त्यांच्या लेखाला उपहासाचे इतके पुट चढले नसते ” सुमारे पन्नास निरनिराळे विषय घेऊन कित्येक आहेत ते कसे अनावश्यक आहेत; अत्यावश्यक अशा कित्येक नोंदा कशा नाहीत आणि





तपशीलात अनेक ठिकाणी कशा गफलती आहेत वगैरे सगळे ' कोश नीट न वाचता ' दाखविण्याची अद्‌भुत विद्या मजकडे नाही ! असो ! !

कोशसंपादक आणखी असेही म्हणतात की– " संस्कृतीच्या विविध अंगांचे शेकडो नव्हे तर हजारो विषय मी ज्ञानकोशाच्या कक्षेत आणून घातले ते मात्र त्यांना दिसले नाही. त्याविषयी अवाक्षर त्यानी लिहिले नाही. " आता ह्याविषयी काय लिहायचे ? शब्दकोशकर्त्याने आपल्या ग्रंथात लाखो शब्दांचे अर्थ दिले म्हणून त्याबद्दल काय बरे धन्योद्गार काढावयाचे ?

आता तपशीलात जाऊ : मी दाखविलेल्या दोषांचे बाबतीत काही ठिकाणी अत्यंत हास्यास्पद अशी समर्थने कोशसंपादकांनी केली आहेत. काही ठिकाणी थातुरमातुर स्पष्टीकरणे आहेत. ती सर्व आता ओळीने पाहू.

(१) ' अर्जुनायन ' ह्या विषयाबाबत पं. जोशी थोडीशी चूक कबूल करतात. बाकी सगळी माहिती दिली, फक्त त्यांचे ' गणराज्य ' होते एवढेच म्हणे सांगायचे राहिले ! मग सांगितले काय ? " अर्जुनायनानां जयः । " हा मुद्रालेख आढळला नाही ! कां बरं ? अगदी सहज आढळण्यासारखा होता; त्यासाठी मूळ साधनसाहित्याकडेसुद्धा जाण्याची गरज नव्हती. आळतेकरांच्या State and Government in Ancient India सारखे अधिकारी व्यक्तीने लिहिलेले कोणतेही पुस्तक पाहून काम भागले असते.

(२) ' अज ' म्हणजे यज्ञीय पशू ही माहिती आली नाही कारण का तर म्हणे ती ' बोकड ' खाली येणार आहे. खरोखरीच ' बोकड ' अशी नोंद करावयाची आहे का ? यज्ञातल्या बळीला ' पशु ' म्हणतात. ह्यात नर, अश्व, अज सगळेच येतात ही माहिती शास्त्रीबुवाना मी का द्यायला पाहिजे ? एकवेळ ' पशु ' खाली किंवा बलिदानाखाली अज म्हणजे यज्ञीय पशु हे येणार आहे असे म्हटले असते तर पटले असते. ' बोकड ' पटणे कठीण जात आहे. आणि समजा तसे असेल तर त्या ठिकाणी तसा खुलासा का नाही ? " आजे पाडवा – दौहित्र श्राद्ध पहा " अशी नोंद झाली आहे. अशा आणखीही पुष्कळ आहेत. त्याचप्रमाणे " अज– ' बोकड ' पहा " अशी व्यवस्था करता आली असती.

(२ अ) ' अज ' जमातीची (अजाद नव्हे) ती दाशराज्ञ युद्धात सुदासाविरुद्धच्या संघटनेत होती वगैरे महत्त्वाची माहितीही Keith and Macdonell कृत Vedic Index मधून सहज मिळण्यासारखी होती. (२ आ) ' अज ' म्हणजे रघु कुलातला एक राजा ही माहिती का नाही ह्या प्रश्नाचे उत्तर दिलेले नाही. इथेही ' इक्ष्वाकुवंश ' पहा असे काही म्हणता आले असते.

(३) ' अंबपाली ' विषयी माहिती का नाही ? उत्तर असे कीं ' अंबपालीवन ' खाली द्यायची तेवढी जागा दिली म्हणून. जागा अगदी तेवढीच देता येईल हे एकवेळ मान्य करू, पण ती माहिती 'अंबपालीवन' ह्या नोंदीखाली येणे हा प्रकार विलक्षण आहे. ' पेशवे ' ह्यांची माहिती ' पेशवे उद्याना' खाली, संभाजी पार्कमध्ये 'संभाजी' आणि 'टिळक' ह्यांचे चरित्र 'टिळकरोड' खाली पहा अशी काही तरी गंमत दिसते ही.

(४) ' अजामिल ', ' एकलव्य ' इ. पौराणिक व्यक्ती शास्त्रीबुवांना माहीतच नाहीत असे मी कशाला मानूं ? ते लेखक होण्यापूर्वी पुराणिक होते ही माहिती मला समजली. पण हे सगळे मुद्दा सोडून आहे. ह्या व्यक्ति कोशात नाहीत एवढेच माझे म्हणणे. मर्यादित पृष्ठसंख्येत सर्व पौराणिक चरित्रे, आख्याने, येतील असे शक्यच नाही, पण ' अंबाबाई ' नामक समर्थ रामदासांच्या एका शिष्येला ज्या कोशात जागा मिळते त्यात शिष्य-

धर्माचा आदर्श अशा ' एकलव्या'ला मिळत नाही ह्याचा अर्थच लागणे अशक्य आहे.

(५) काही महत्त्वाच्या नोंदी झाल्या नाहीत असे मी म्हटले आहे. त्यावर पं. जोशी म्हणतात की त्या दुसऱ्या कुठल्यातरी विषयाखाली येणार आहेत. पण हे सगळे वाचकाला कळावे कसे ? कारण ' अनोतिगसंगति ' हे अर्ध्या मांड्या झाकणारे श्रमणींसाठी एक वस्त्र ' वस्त्र ' किंवा ' श्रमणी ' खाली येण्यापूर्वी स्वतंत्र विषय म्हणून येऊन जाते, तर ' अंगकोरथोम ' सारख्या महत्त्वाच्या गोष्टी ' बृहत्तर भारत ' ह्या मोठ्या विषयात सामावून घेतल्या जातील अशा तऱ्हेच्या कोशकारांच्या खुलाशाचा बोध कसा व्हावा ?

(६) ' ओदंतपुरी ' चा ' उदंतपुरी ' असा पर्याय आहे हे आठवले ह्यांना माहीत नाही असे म्हणणे शास्त्रीबुवांना जड जात आहे. म्हणा की ! वस्तुस्थिति तशीच आहे. मला ओदंतपुरीचा भारतीय विद्याभवनचे भारतीय इतिहास व संस्कृतीवरील ग्रंथ; राधाकुमुद मुकर्जींचा प्राचीन भारतीय शिक्षणावरील ग्रंथ वगैरे मान्यवर कृतीतून आलेला पर्याय ठाऊक आहे तो ' उद्दण्डपुर ' असा आहे; ' उदंतपुरी ' नाही तो कोशकारांनी कुठल्या तरी हिंदी संस्करणातून घेतलेला दिसतो.

(७) ' अधिराज्य ' शब्द अलीकडे घडलेला नाही. जुनाच आहे Keith आणि Macdonell रचित Vedic Index काढून सहज पाहता येईल.

(८) ' अवंतिवर्मा ' ' अरिकेसरी ' ' अनंगपाल ' वगैरे नाहीत त्याबद्दलचा खुलासा असा की ते त्या त्या राजवंशात येणार आहेत. कोशाच्या प्रस्तावनेत जी यादी दिली आहे त्यात ' वेदकालापासून तो वर्तमान काळापर्यंत भारतात झालेले वैदिक, पौराणिक व ऐतिहासिक राजवंश ' (पृ. ५) आणि ' पुण्यश्लोक राजे महाराजे ' (पृ. ६) असे दोन्ही विषय आहेत. ' अकबर ' ' औरंगजेब ' मोगल वंशात येण्यापूर्वी इथे हजेरी देत आहेत. ' अंशुवर्धन ' हा नेपाळचा ठाकुरी वंशातला राजासुद्धा 'ठाकूर' वंश येण्यापूर्वी स्वतंत्रपणे चमकून जात आहे. मग बिचाऱ्या बाकीच्या राजांनीच काय असा गुन्हा केला आहे की त्यांना त्यांच्या वंशाचे अक्षर येईपर्यंत थांबावे लागावे ? का आले ते ' पुण्यश्लोक ' आणि राहिले ते ' पापश्लोक ' समजायचे ?

(९) ' अष्टप्रधान ' हा विषय ' अमात्य ' खाली घेतला आहे ? का ? तो विषय तिथे गुंडाळण्यासारखा आहे काय ? आणि किती घेतला आहे ? शिवाजीच्या अष्टप्रधानमंडळाविषयी सव्वादोन ओळी आहेत आणि त्यांतल्या पावणेदोनहून अधिक ओळी त्याने ही कल्पना रामायणावरून किंवा शुक्रनीतीसारावरून घेतली असावी ह्या मौलिक माहितीने खच्चून भरलेल्या आहेत !

(१०) ' अहिल्याबाई होळकर ', ' ईश्वरचंद्र विद्यासागर ', ' अतीश दीपंकर ' वगैरे व्यक्तिचरित्रांसंबंधी माझे असे म्हणणे आहे की चरित्रे सामान्यतः प्रथम आडनांव, मग व्यक्तिनाम अशा तऱ्हेनेच लावायची असतात. पण काही अपवादही करावे लागतात, प्रत्येक कोशात केले जातात. ह्या कोशात ' ईश्वरचंद्र विद्यासागर ' हा अपवाद केलाच की नाही ? मग अहिल्याबाईचा का नाही करावयाचा ? डॉ. केतकर (ज्ञानकोश), चित्रावशास्त्री (चरित्रकोश) आणि दाते व कर्वे (सुलभ विश्वकोश) ह्या सर्वांनी अहल्याबाई अ खालीच घेतली आहे हे लक्षात घेण्यासारखे आहे. एक तर अपवाद कुठेच करू नये किंवा करायचे असतील तर त्यासंबंधीचे स्पष्ट असे दिग्दर्शन प्रस्तावनेत केलेले असावे. म्हणजे मागाहून कोण कुठे येणार आहे ह्याच्या फारशा चौकशा कराव्या लागत नाहीत. मी ' उद्दालक ' ह्याची माहिती मिळवायला गेलो. ती मला 'उद्दालक' खाली सापडली नाही. मग संपादक काय काय करणे

शक्य आहे असे तर्क लढवून शोधावी लागली आणि शेवटी ती 'आरुणि' ह्या त्याच्या पैतृक नांवाखाली सापडली!

(११) मी माझ्या परीक्षणात म्हटले आहे कीं 'अहमदाबाद,' 'अहमदनगर' 'औरंगाबाद' 'अलाहाबाद' 'इंदूर' अशा अनेक मोठ्या मोठ्या नोंदी झालेल्या नाहीत. केवळ संस्कृत नांवाच्याच नोंदी करायच्या असतील असा संशयाचा फायदा कसा द्यावा? कारण 'अलीगढ' दिसते, 'अजमेर' आहे, 'आग्रा' ही आहे. तसेच कोशात केवळ संस्कृत संज्ञाच असणार नाहीत हे वरील कलम (२) मधील 'बोकड' खुलाशाने संपादकानी स्पष्ट केलेच आहे! तेव्हा ह्या स्थलनामांचे बाबतीतही कोशकारानी काहीतरी खुलासे देऊन आम्हाला थोडा ज्ञानाचा आणि / किंवा करमणुकीचा लाभ करून दिला असता तर बरे झाले असते.

(१२) तसेच जातककथाप्रसिद्ध 'आर्यशूर' वगैरे महत्त्वाच्या नोंदी सुटलेल्या आहेत म्हणून मी दाखवून दिले आहे. त्याविषयी पं. महादेव शास्त्रींनी काहीच खुलासे केलेले नाहीत. कृपया करावेत. ते काय असतील ह्याची कल्पना आहे आणि उत्तरेही तयार आहेत!

पं. महादेवशास्त्री जोशी ह्यांनी मी घेतलेल्या आक्षेपांना जी उत्तरे म्हणून दिली आहेत त्यांचे स्वरूप हे असे आहे. खरं म्हणजे मी मूळ लेखात जे दोष दाखविले ते अगदी थोडे नमुन्यादाखल घेतलेले होते. फक्त तेवढेच आहेत, असे कोशकारांनी समजू नये. आणखी पुष्कळ आहेत. ते कसे राहिले; कुणी काय व किती सहाय्य केले, ते करूनही चुका कशा राहिल्या वगैरे इतिहास शास्त्रीबुवांनी दिला आहे, पण त्यात मी कशाला शिरू? छापलेला कोश समोर आहे. त्यात जे आहे ते कसे आहे हे मी सांगितले. माझ्या सांगण्यात जी चूक सापडेल ती कबूल करीन आणि त्याबद्दल कोशकारांची जाहीरपणे क्षमा मागेन. पण पं. महादेवशास्त्री जोशी ह्यांच्या वरील पत्रातील खुलाशानंतरही तशी वेळ आलेली नाही हे माझ्या उत्तरावरून स्पष्ट झाले असावे असा नम्र आत्मविश्वास वाटतो.

— सदाशिव आठवले

सार-संकलन

भारतीयांचे सशस्त्रीकरण

" भारताला नखशिखान्त सशस्त्र करणे हे त्याला संरक्षणरहित ठेवण्याइतकेच धोक्याचे आहे."

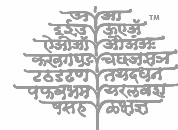
पाश्चात्य देशांकडून शस्त्रास्त्रे विकत घेणे भारताला फारसे सुकर जात नाही हे सर्वानाच माहीत आहे. भारताच्या गरजा अजमावण्याकरिता अमेरिकन व राष्ट्रकुल शिष्टमंडळे भारताचे दौरे करून गेली. भारताची पण दोन शिष्टमंडळे लंडन व वाशिंग्टनला जाऊन विचारविनिमय करून आली. टी. टी. कृष्णमाचारी पण त्याच कामाकरिता दौऱ्यावर गेले होते. काम एकंदरीत कठीणच आहे.

ब्रिटनला युरोपबद्दल आलेला अनुभव भारताला पाश्चात्य राष्ट्रांबद्दल येत आहे. दार ठोठावण्यास उशीर झालेला आहे. भारताला ठोठवावे लागणारे दार पाश्चात्य राष्ट्रांच्या स्वसंरक्षणार्थ तयार झालेल्या गटाचे आहे. तटस्थता हे भारताचे राष्ट्रीय धोरण असून त्यापासून परावृत्त होण्याची अजूनही त्याची इच्छा नाही. परंतु या गटाच्या सभासदांना मिळणाऱ्या सर्व सवलती मात्र आपणास मिळाव्यात अशी त्याची मागणी आहे. लंडन वाशिंग्टनचे वातावरण पण पूर्वीचे राहिलेले नाही.

रशिया व चीन यांचेतील वितुष्टामुळे, वसाहतवाद संपुष्टात आल्यामुळे, व नव्या नव्या राष्ट्रांच्या उफाळून येणाऱ्या राष्ट्रीयत्वामुळे, गटागटातील संबंधसुद्धा सारखे बदलत आहेत. कम्युनिस्टविरोधी आघाडीच्या सभासदांचा रशिया व चीन यांना सारखाच विरोध आहे काय ? पाकिस्तानचे स्थान काय ? (पाकिस्तान हा नुसता रशियाविरोधी सेन्टो (CENTO) चा सभासद नसून चीनविरोधी सिआटो (SEATO) चा पण सभासद आहे परंतु त्यामुळे आपला चीन बरोबरचा सीमाप्रश्न सोडविण्यास आयुबखानला काहीच अडचण वाटली नाही.

'असे होणार असे आम्ही तुम्हाला सांगितलेच होते' हे वाक्य मात्र पं. नेहरूंना आता सर्वांकडून ऐकून घ्यावे लागत आहे. पंधरा वर्षे तटस्थतेचे धोरण ठेवणाऱ्या भारतावर चीनने हल्ला केल्यामुळे मात्र भारताबद्दल सहानुभूति वाटल्याखेरीज रहात नाही. या गोष्टीचा भारताला फार मोठा धक्का बसला आहे. आठ वर्षांपूर्वी शांततामय सहजीवन व पंचशील तत्त्वांचे पं. नेहरू व चाऊ-एन-लाय हे दोन आधारस्तंभ मानले जात होते. १९५९ साली तिबेटी देशभक्तांना चिनी गोळ्या घालीत असताना व दलाई लामाला पळून भारताचे आश्रयास यावे लागल्यावर सुद्धा, पं. नेहरू पंचशीलवरील आपला विश्वास जाहीर करीत होते. जवळ जवळ याचवेळी चिन्यांची दृष्टी लडाखकडे पहिल्याने वळली. परंतु पंतप्रधानांनी तिकडे लक्ष दिले नाही व कृष्ण मेनन तर पाकिस्तान हाच खरा शत्रु आहे असे ठासून सांगत होते. आयुबखानची भारत-पाकिस्तान उत्तर सीमा संरक्षणफळी उभारण्याची कल्पना याच वेळी पं. नेहरूंनी उडवून लावली.

मैत्रीच्या देखाव्याचा ऑक्टोबरमध्ये पुरता धुव्वा उडाला. चीन रातोरात शत्रु ठरला व आणीबाणीचे प्रसंगी कसलाही विचार न करता तातडीने सर्व तऱ्हेची मदत केल्यामुळे ब्रिटन व अमेरिका हेच खरे मित्र ठरले. या धक्क्याने भारतीयांना शस्त्रास्त्रांची हाव सुटली. पंधरा वर्षात जे केले नाही ते दोन वर्षात करण्याची महत्त्वाकांक्षा निर्माण झाली. अर्थात पुन्हा दोन वर्षे चीन हल्ला करणार नाही असे गृहीत धरले जात आहे. चीन हल्ला करणार तो आसाम जिंकण्यासाठी —आसामचे तेल त्याना पाहिजे आहे- व भारताचा पुरता पाणउतारा करून पेकिंगच्या इच्छेनुरूप भारताला वाकविण्यासाठीच, असे म्हटले जाते.





हे सर्व जरी खरे असले तरी भारताची लांबलचक हिमालयीन सीमा लक्षात घेता, भूतान, सिक्कीम किंवा स्वतंत्र नेपाळ या बफर राज्याची लष्करी तयारी पहाता या सीमा संरक्षणास किती अचाट खर्च येईल याची कल्पना करता येते. सर्व हिमालयभर रडर्स बसविण्याचा व त्याचे मागे लढाबू विमानांचे ताफे सज्ज ठेवण्याचा कमीतकमी खर्च ६० ते ७० कोटी पौंडापर्यंत जाईल. हा खर्च पंधरा वर्षाचे कालात वाटला गेला असता तर त्याचे काहीच वाटले नसते. पण एक वर्षाचे आत एवढा खर्च करणे कोणा-सही जडच जाणार आहे. ही सर्व सामुग्री हिमालयात पाठविली तरी भारतीय लष्कर ती वापरण्यास समर्थ आहे काय हाही प्रश्न आहेच.

शस्त्रास्त्रे देण्याचे बाबतीत अमेरिका ब्रिटनपेक्षा सढळ आहे असे भारतीयांना वाटते. तटस्थतेच्या धोरणावर फक्त लंडनमध्येच टीका होते. काश्मीर तंटा मिटवा म्हणून ब्रिटन पाठीस लागते, अशा अनेक तक्रारी ऐकू येतात. पंचवार्षिक योजना चालू ठेवून लष्करी खर्च दुपटीने वाढविताना काश्मीर तंटा रेंगा-ळत ठेवणे भारताला परवडणार नाही असे ब्रिटनचे म्हणणे. त्याचप्रमाणे पाकिस्तानशी समझोता करून उत्तर सीमेवर अविभाज्य संरक्षण फळी उभारणे जास्त स्वस्त व परिणामकारक होईल हेही उघड आहे. दोन्ही राष्ट्रांना आपआपले सामर्थ्य काश्मीरमध्ये खर्च करून पंचवार्षिक योजना स्थगित न करता उत्तर-सीमेचे रक्षण करणे किती कठीण जाईल याची ब्रिटनला कल्पना आहे. म्हणूनच भारताने आपले धोरण स्पष्ट केल्याखेरीज लष्करीमदतीबद्दल ब्रिटन निश्चित काही सांगू शकत नाही.

या विचारांचे प्रतिध्वनी १९५४ सालापासूनच पाकिस्तानचे कानावर गेलेले आहेत व म्हणूनही काश्मीरबाबत त्यांचे धोरण जास्त जास्त आडवणुकीचे होत आहे. गेल्या महिन्यातील भारत-पाकिस्तान वाटा-घाटीत हाच अनुभव पुन्हा आला. अशा संशयग्रस्त वातावरणात एखाद्या तटस्थ मध्यस्थाने हा प्रश्न न सोडविल्यास या भूखंडाचे संरक्षण करणे फार कठीण आहे. याचा अर्थ असा नव्हे की या दोन्ही राष्ट्रांनी तडजोडीचा आपण होऊन प्रयत्न करू नये किंवा भारताच्या संरक्षणाचे गरजांकडे दुर्लक्ष करावे.

परंतु या प्रकरणामुळे पेकिंगला भारताविरुद्ध पाकि-स्तानला चिथावणी देण्याची संधी मिळाली. आयुब-खान या चिथावणीस बळी पडून भारताची अडव-णूक करीत असला तरी तो चीनशी मैत्री करू शकत नाही. चीनपण आसामचा लचका तोडण्यास धजावणार नाही. कारण त्यामुळे जागतिक महायुद्धाचा भडका उडण्याची भीती आहे. (फोर्मोसा घेण्याचा आधी प्रयत्न होईल). हिमालयातील युद्धामुळे एक गोष्ट मात्र सिद्ध झाली; ती म्हणजे भारताचे तटस्थतेचे धोरण आणीबाणीचे वेळी लष्करी मदत मिळण्याचे आड मात्र आले नाही.

भारताला भरपूर प्रमाणात लष्करी मदत देण्यात-सुद्धा काही धोके आहेत: नखशिखान्त सशस्त्र झालेले भारतीय लडाखमधून चिन्यांना हाकलून लाव-ण्याचा प्रयत्न केल्याखेरीज रहाणार नाहीत. पाश्चि-मात्य राष्ट्रांनी एकदा निःसंदिग्धपणे पाहिजेतेवढी लष्करी मदत देण्याचे भारताला नुसते वचन दिले तरी रशिया व चीन आपले सीमातंटे बाजूस ठेवून एक होतील. यामुळे सध्यातरी भारताने तटस्थतेचे धोरण सोडणे धोक्याचे आहे. याबाबतीत वाशिंग्टन, लंडन व दिल्ली यांचे एकमत आहे.

भारताची संरक्षणफळी पंचकोनी आहे. पाहिजे असलेली बहुतेक सर्व लष्करी साधनसामुग्री अमेरिके-जवळ आहे (राष्ट्रकुलातील फक्त मलायाला ब्रिटनकडून लष्करी मदत मिळते; पाकिस्थानला बिलकुल नाही.) ब्रिटनमधून लष्करी तज्ज्ञ व शिक्षक भरपूर व मागि तल्याबरोबर मिळतील. परंतु भारताने 'एड इंडिया-क्लब'च्या प्रयत्नावर परिणाम होईल अशी लष्करी हालचाल मात्र न करण्याची खबरदारी घेणे जरूर आहे. हे सर्व स्पष्ट सांगणे म्हणजे भारताविरुद्ध पाकिस्थानची बाजू घेणे तर नव्हेच, पण ब्रिटनची आर्थिक मर्यादा दाखविणे, निःशस्त्र राहाणे, व अति सशस्त्र होणे, यातील फरक दाखविणे आहे.

(लंडन "इकॉनॉमिस्ट"च्या ८ जून १९६३ च्या अंकातील लेखाचा थोडक्यात सारांश)

एड इंडिया क्लब

या क्लबाची पहिली सभा पॅरीस येथे झाली. त्याचा अहवाल फारसा समाधानकारक नसला तरी ९१५० लक्ष डॉलरची मदत भारतासाठी उभी करण्यात येत





आहे. हा आकडा वाटले होते त्यापेक्षा कमी असला तरी दुसरी सभा जुलै महिन्यात वाशिंग्टनला भरणार आहे. अमेरिका आपली वर्गणी ४५०० लक्ष डॉलर्स करण्यास तयार आहे. परंतु जागतिक बँकेसुद्धा इतर सर्व सभासदांनी आपली वर्गणी त्याच प्रमाणात वाढवावी असे तिचे म्हणणे आहे. ब्रिटन आपली रक्कम कमी करण्याची शक्यता नसल्यामुळे इतर सर्व राष्ट्रे आपआपली वर्गणी वाढवितील असे वाटते. १९६३-६४ चे शेवटी ही रक्कम ११२०० लक्ष डॉलर्स पर्यंत जाईल. भारताने मागितलेल्या १२५०० लक्ष डॉलर्स पेक्षा ही रक्कम फारशी कमी नाही. युरोपमध्ये फ्रान्स व जर्मनी यांचेवर मुख्य भार पडणार असल्यामुळे या राष्ट्रांनी पाकिस्तानला द्याव-याचे मदतीत केलेली कपात हे काही चांगले लक्षण नव्हे.

भारताला मिळणारी मदत
(लक्ष डॉलर्स)

	एकूण	१९६१–६२	६२–६३	६३–६४
अमेरिका	१३५५०	५४५०	४३५०	३७५०
पश्चिम जर्मनी	४२९०	२२५०	१३९०	६५०
ब्रिटन	३५००	१८२०	८४०	८४०
जपान	१६५०	५००	५५०	६००
कॅनडा	९२०	२८०	३३०	३१०
फ्रान्स	८००	१५०	४५०	२००
इटली	८८०	—	५३०	३५०
नेदरलँड	२२०	—	११०	११०
बेल्जियम	२००	—	१००	१००
ऑस्ट्रिया	९०	—	५०	४०
अमेरिका सोडून	१२५५०	५०००	४३५०	३२००
जागतिक बँक व आय. डी. ए.	६७००	२५००	२०००	२०००
	३२८००	१२९५०	१०७००	९१५०

–(इकॉनॉमिस्ट ८ जून १९६३)

" मोहरीचे बी "

सोव्हिएट रशियामध्ये या घडीला सामाजिक व आर्थिक क्षेत्रात महत्त्वाची उलथापालथ होत आहे असे दिसून येते. वैचारिक स्वातंत्र्याची या देशात अजूनही भीती वाटत असली तरी वातावरण एक प्रकारच्या चैतन्याने भारावलेले असून त्यातून कोणत्या प्रकारचा समाज निर्माण होईल याबद्दल कुतूहल वाटल्या-खेरीज रहात नाही. परंतु या नव्याने निर्माण होणाऱ्या समाजरचनेवर मानवसमाजाचे भवितव्य अवलंबून आहे हे मात्र निश्चित. नजीकच्या भविष्यकाळात थोडाबहुत विरस झाला तरी सरतेशेवटी सर्व ठीक होईल असे वाटण्यास पुष्कळच जागा आहे.

रशियात सर्वात महत्त्वाची होत असलेली गोष्ट म्हणजे– त्यात जुन्या कम्युनिस्टांचा मोठा वाटा असून त्याना बदलण्याचे बीजही त्यातच आहे– शैक्षणिक क्रान्ति होय. ही क्रान्ति नाट्यपूर्ण आहे, पण यापुढे मात्र ती झटके खात खात होईल असे वाटते. रशियाने सर्वसाधारण जनतेला शिक्षणाची भरपूर संधि पहिल्या पासूनच दिलेली आहे. परंतु स्टालिनच्या मृत्यु-पूर्व काळात ज्यानी शिक्षण घेतले त्याना अत्यंत संकु-चित व उत्साहशून्य वातावरणात शिकावे लागले. अकरा वर्षापूर्वी नोकरीत वरच्या जागेवर असणारास मृत्युमुखी पडावयाचे नसल्यास कोठल्याही तऱ्हेची हालचाल न करता स्वस्थ बसण्याची आवश्यकता होती. १९५३ सालपर्यंत माणसाने आपली नोकरी बदलणे बेकायदेशीर होते-कामावर येण्यास वीस मिनिटापेक्षा जास्त उशीर होणे फौजदारी गुन्हा समजला जात असे. आपल्या विशिष्ट क्षेत्रातसुद्धा चमकणे किंवा जरूरीपेक्षा जास्त ज्ञान मिळविणे धोक्याचे होते. परंतु आता मात्र सर्व बदलले आहे. आपली बौद्धिक पातळी उंचावणे, आपण परिपक्व होणे यासाठी रशियन तरुण-तरुणी मोठ्या उत्साहाने झटत आहेत.

दूरवरच्या सर्व खेड्यापाड्यातून १४ वर्षापर्यंत सक्तीचे शिक्षण प्रत्यक्षात अजून रूढ झाले नसले तरी शहरातून मात्र १७ किंवा १८ ही शिक्षणाची मर्यादा ठरून गेल्यासारखी झाली आहे. अंदाजे ५७० लक्ष सोव्हिएट नागरिक किंवा प्रत्येक चारा पैकी एक नाग-रिक या नाही त्या मार्गाने शिक्षण घेत आहे. या नंतर जवळजवळ बारा टक्के तरुण मंडळी विश्वविद्या-लयीन किंवा तत्सम शिक्षण घेऊ लागतील असे अधि-कृत रीत्या सांगण्यात येते (ब्रिटनमध्ये शेकडा ६० तरुण १५ व्या वर्षी शाळा सोडतात व शेकडा ७

विश्वविद्यालयात जातात.) रशियाचे दृष्टीने ही गोष्ट सर्व समाजाचा कायापालट करण्याजोगी आहे.

जुन्या व नव्या पिढीतील अंतर डोळयात भरणारे आहे. चाकोरीबाहेरील एखादा प्रश्न विचारल्यास जुने लोक रागावतात, त्यांचे कपाळावर आठ्यांचे जाळे पसरते. परंतु स्वतःचे कर्तबगारीने किंवा उच्चपदस्थ बाप, सासरा किंवा नातेवाईक यांचेमुळे निर्माण झालेल्या आत्मविश्वासामुळे तरुण माणूस चटकन उत्तर देऊन मोकळा होतो. त्याची बोलण्याची व वागण्याची पद्धति आकर्षक वाटते. यामुळे थोडेच दिवसात ही बुद्धिवान व कर्तृत्ववान तरुण पिढी राज्यातील महत्त्वाच्या जागा पटकावील याबद्दल शंका नाही. वयावर बढती अवलंबून असलेल्या नोकरशाही-प्रधान जुन्या समाजात मात्र या तरुण पिढीला वाव मिळणे जवळ जवळ अशक्यच होते. जुन्या जमान्यातील एका सोव्हिएट अधिकाऱ्याने बोलता बोलता सहज उद्‌गार काढले की, 'व्यक्तिमाहात्म्याचे दिवसात केलेल्या अनेक चुकामुळे आमच्या देशाची व्हावी तेवढी व तितकी जलद प्रगति झाली नाही हे जरी खरे असले तरी त्या काळात काहीच चांगल्या गोष्टी झाल्या नाहीत असे काही तरुण लेखक म्हणतात ही मात्र अतिशयोक्ति आहे. आमचा सारखा पाणउतारा करण्यात काय अर्थ आहे?' यावरून वारे कोणत्या दिशेने वहात आहेत हे समजून येते.

परंतु या सर्व गोष्टीनी एकदम खुलून जाण्यात अर्थ नाही. सोव्हिएट समाज हा एक अत्यंत आज्ञाधारक समाज असून कित्येक मुलुखात अजूनही पोलीस राज्य अस्तित्वात आहे. गेल्या दोन वर्षात शंभराहून अधिक लोकांना 'आर्थिक गुन्ह्या' बद्दल देहांताची शिक्षा झालेली आहे; कित्येक कारखान्यांवर रात्रीचे वेळी अजूनही सैनिकी कुत्र्यांचे व लष्कराचे पहारे असतात; उघड उघड राजकीय प्रश्नांची उत्तरे देणे बुद्धिमान स्त्री-पुरुष अजूनही भीतीमुळे टाळतात. तरुण पिढीत आत्मविश्वास अजून खोलवर रुजला नसला तरी वाढीस लागला आहे. मार्गदर्शक बरोबर नसताना होणाऱ्या संभाषणात बराच मोकळेपणा आढळतो. बागबगीच्यातून तरुण-तरुणी हातात हात घालून फिरताना दृष्टीस पडतात, तर एखाद्या 'क्यू' मध्ये झालेल्या ओळखीवरूनसुद्धा माणसे आपल्या रहाणीबद्दलची माहिती परदेशी माणसास देण्यास कचरत नाहीत. अनेक उद्यानातून होणाऱ्या सभातील व्याख्यानांचे विषय जुनेच असले तरी पूर्वी कधीही विचारले न गेलेले प्रश्न विचारले जातात व व्याख्यात्यास त्यांची समाधानकारक उत्तरे द्यावी लागतात. भांडवलशाही देशातून विश्वविद्यालयीन विद्यार्थी साधारणपणे क्रान्तिकारी व राष्ट्रीय मनोवृत्तीचे म्हणून कम्युनिझमकडे झुकणारे असतात. रशियातील विद्यार्थीसुद्धा थोड्या प्रमाणात क्रान्तिकारी व राष्ट्रीय मनोवृत्तीचे परंतु कम्युनिस्ट राज्य असल्यामुळे कम्युनिस्ट आहेत.

कम्युनिस्ट विचारसरणीचे चौकटीतच परंतु जास्त समजूतदार व लवचिक असा नवा समाज निर्माण होण्याची शक्यता सध्यातरी सोव्हिएट रशियात दिसून येत आहे. या समाजाच्या वाटचालीत अडथळे येतील. कदाचित मोठ्या प्रमाणात पीछेहाट होण्याचीही वेळ येईल. कारण जुन्या जमान्यातील लोक आपले स्थान सहजासहजी सोडण्यास तयार होणार नाहीत. या समाजात त्यांची पाळेमुळे खोल गेलेली आहेत. नव्या पिढीचा मार्ग लांबचा व काटेरी आहे.

(दि इकॉनॉमिस्ट १ जून १९६३)

अमेरिकेतील वंशविद्वेष

१९६३ चा वसंतऋतु निग्रोंच्या क्रान्तिकारक उठावाने अमेरिकेच्या इतिहासात संस्मरणीय झाला आहे. या प्रसंगी निग्रो हजारोंनी तुरुंगात गेले, अक्राळविक्राळ पोलिसी कुत्र्यांना त्यानी तोंड दिले, पोलिसांचा व गोऱ्या जनतेचा जेवताखाता सुद्धा मार खाल्ला, त्यांचे घरावर बॉम्ब पडले तर लहान लहान मुलांनासुद्धा गोऱ्या आडदांडांशी झगडावे लागले. या क्रान्तिकारक चळवळीत कदाचित खंड पडेल, दिवसचे दिवस कदाचित कित्येक महिने किंवा वर्षेसुद्धा सामसुमीची जातील. परंतु यापुढे मात्र पूर्वीचे दिवस पुन्हा परत येणार नाहीत.

या क्रान्तीचे केन्द्रस्थान साहजिकच दक्षिणेत आहे. जॅक्सन येथे गोऱ्यांकरिता राखून ठेवलेल्या जेवणाचे टेबलावर निग्रो जाऊन बसले व त्यानी सत्याग्रहास सुरुवात केली. थोड्याच वेळात गोऱ्या जमावाने त्यांचेवर शिव्यांचा भडिमार करून हल्ला करण्यास सुरवात केली. सरबताच्या बाटल्या व इतर काच सामा-

नाचा त्यांचेवर वर्षाव झाला. निग्रोंनी काहीही हाल-चाल केली नाही, तेव्हा चिडून जाऊन नॉर्मन नावाचे त्यांचे पुढाऱ्याला गोऱ्यांनी बेदम मारले. त्याला हॉस्पिटलमध्ये दाखल करावे लागले परंतु शांततेचा भंग केल्याचा आरोप त्यांचेवर ठेवण्यात आला ! हा प्रकार तीन तास चालला होता. पोलीस बाहेर उभे राहून सर्व पहात होते. एक गोरा प्राध्यापक मध्ये पडला तेव्हा त्यालाही भरपूर प्रसाद देऊन गोऱ्या जमावाने त्याचे जखमांवर अक्षरशः मीठ ओतले. शेवटी हॉटेलमालकाने हॉटेल बंद केले व नंतर सर्वजण निघून गेले. जॅक्सनमधील वातावरण या प्रकारामुळे अतिशय तंग झाले. निग्रोपुढाऱ्यांचे मोटारी-वर बॉम्ब पडू लागले. मेयरने सभा बोलावली, निग्रो त्यातून उठून गेले तर एका प्रचंड मैदानावर काटेरी तारांचे कुंपण घालून मेयरने तुरुंग उभारला ! शाळा सुटल्यावर निग्रोविद्यार्थ्यांनी मोर्चा काढला तो पोलीसांनी अडवला, निग्रोनिदर्शकांना गल्लीबोळातून पाठलाग करून मारहाण करण्यात आली. N. A. A. C. P. चा चिटणीस रॉय विल्कीन्स याचेसुद्धा ६०० निग्रोंना पकडण्यात आले.

या चळवळीचे लोण दक्षिणेतील इतर शहरांपर्यंत पोचण्यास वेळ लागला नाही. अनेक ठिकाणी निग्रोंनी निदर्शने केली. त्यांना शेकड्याने पकडण्यात आले. उत्तरेतसुद्धा चळवळीचे पडसाद उठू लागले. ठिक-ठिकाणी पोलीस व निग्रो यांचेमध्ये चकमकी उडू लागल्या. आतापर्यंत शांततेने व सनदशीर मार्गाने चळवळ करणाऱ्या N. A. A. C. P. च्या चिटणीसाने कोर्टकचेरीतील लढा संपला असून उघडउघड चळवळीचा मार्गच फक्त आता मोकळा राहिला आहे अशी घोषणा केली; व बोस्टन, शिकागो, वाशिंग्टन व न्युयार्क या सर्व ठिकाणी चळवळ सुरू करण्याचा आदेश दिला. रेव्हरंड मार्टिन ल्युथर किंग यांनी शिकागोत प्रत्यक्षात अस्तित्वात असलेले व बर्मिंगहॅममध्ये कायदेशीर असलेले गोरे व निग्रो यांचे वस्त्यांचे विभक्तीकरण एकच आहे व म्हणून एकाच तडाख्यात दोन्हीही नाहीशी करणे आपले कर्तव्य आहे असे निग्रो समाजास बजावले आहे. शिकागो, बाल्टिमोर, मिशीगत वगैरे ठिकाणी निग्रोंना मज्जाव असलेल्या अनेक ठिकाणी पिकेटिंगला सुरुवात झाली आहे.

अमेरिकेच्या सुप्रीम कोर्टाचे न्यायाधीश गोल्डबर्ग यानी निग्रोंना वाळीत ठेवणाऱ्या गोऱ्या लोकांना दोषी ठरविले आहे. "हे कृत्य देशाच्या एकतेच्या विरुद्ध असून अमेरिकन राज्यघटनेनुसार प्रत्येक नागरिकाला असलेल्या मूलभूत हक्कांची पायमल्ली करणारे आहे. तसेच काही जबरदस्त कारण असल्याखेरीज हे हक्क हिरावून घेणे कोणासही शक्य नाही." म्हणून निग्रोंना सर्व ठिकाणी प्रवेश देऊन राष्ट्राची एकता प्रस्थापित करावी असा त्यानी आदेश दिला. या आदेशानुसार काहीशा नाखुशीने का होईना, पण मेंफिसमधील सर्व ठिकाणे निग्रोंना खुली करण्यात आली. पोहोण्याचे तलाव मात्र सर्वांनाच बंद करण्यात आले.

नागरिक हक्क मिळविण्यासाठी निग्रोंची धडपड बरीच वर्षे चालू असली तरी या वर्षाइतके उग्र स्वरूप या चळवळीने कधीच घेतले नव्हते. या प्रकारामुळे केनडी सरकारला फार मोठ्या घरगुती पेचप्रसंगास तोंड द्यावे लागत आहे. स्टेट सेक्रेटरी डीन रस्क यांचे म्हणण्याप्रमाणे १८६५ नंतर इतका गंभीर अंतर्गत प्रश्न देशापुढे कधीच उभा राहिला नव्हता. गेट्सबर्ग युद्धभूमीवर स्मृतिदिनांचे दिवशी भाषण करताना उपराष्ट्राध्यक्ष जॉनसन म्हणाले की. "निग्रो आज न्याय मागत आहेत. आपण त्याना उत्तर देत नाही. 'धीर धरा' असे सांगण्याने या युद्धभूमीवर धारातीर्थी पडलेल्या सैनिकांना आपण काय उत्तर देत आहोत ?"

'व्हाइट हौस' मध्ये आणीबाणीबरोबरच विफलतेची भावना दिसून येत आहे. अध्यक्ष केनडी व अॅटॉर्नीजनरल बॉब केनडी या दोघांचीही मूलभूत हक्कावर श्रद्धा आहे. परंतु निग्रोक्रान्तीचे दूरवर होणारे परिणाम डोळ्याआड करून त्यांचे चालणार नाही. कॉंग्रेसमधील दक्षिणेतील सभासदांच्या पाठिंब्याची केनडी सरकारला सध्या गरज आहे तर पुढच्या निवडणुकीत दक्षिणेतील गोऱ्या मतदारांवर त्याना अवलंबून रहावे लागणार आहे. म्हणून हा प्रश्न सामोपचाराने सोडविण्याची दोघेही बंधू पराकाष्ठा करीत आहेत. अनेक निग्रो पुढाऱ्यांना गटागटाने बॉब केनडी भेटले. त्यांचेशी विचारविनिमय करण्याचा त्यानी प्रयत्न केला. परंतु निग्रो पुढाऱ्यांची सध्याची स्फोटक मनोवृत्ती पाहून त्याना आश्चर्य वाटले तर निग्रो विद्यार्थ्यांबरोबर अल्बामा विश्वविद्यालयात अध्यक्षांनी स्वतः जावे ही

काहींची सूचना त्यांना हास्यास्पद वाटली. एकंदरीत दोघेही एकच भाषा बोलत असले तरी एकमेकांच्या भावना ओळखण्यास ते असमर्थ आहेत असेच वाटते. परंतु केनडी बंधूंचा खाजगी प्रयत्न अजूनही चालूच आहे. दक्षिणेतील सिनेमागृहांचे मालकांना, डिपार्टमेंटल स्टोअर्सच्या चालकांना व अनेक उद्योगपतींना भेटून निग्रोंना वेगळे ठेवणे धंद्याचे दृष्टीने सुद्धा कसे हानिकारक आहे ते समजाविण्याचा बॉब केनडी यांनी प्रयत्न केला तर अध्यक्ष केनडींनी शंभराहून अधिक उद्योगपतींची गाठ घेतली. या प्रयत्नांनी निग्रोंचे समाधान होणे शक्यच नाही. परंतु सध्याचे सरकार कॉंग्रेसमध्ये एक बिल आणून अमेरिकेतील सर्व अंतरराज्य व्यापार फेडरल सरकारचे कक्षेत आणू शकते. हा आंतरराज्य व्यापार सिनेमागृहापासून जीवनाच्या जवळजवळ सर्वच क्षेत्रास व्यापतो व त्यामुळे खाजगीरीत्या सुद्धा निग्रोंना बाजूस ठेवणाऱ्या कंपन्या, दुकाने, सिनेमागृहे वगैरे फेडरल सरकारचे कक्षेत कायद्यानेच येतील.

या सर्व धकाधकीत निग्रोंना काहीच मिळाले नाही असे मात्र नाही. केंटकी विश्वविद्यालयाने आपले ॲथलेटिक कार्यक्रम निग्रोंना खुले केले आहेत तर ॲटलांटाने पोहोण्याचे तलावावरील निर्बंधसुद्धा दूर केले आहेत. काही हॉटेल्स व मोटेल्समध्ये निग्रोना प्रवेश देण्यास सुरवात झाली आहे, तर पोर्टलंड वॉटर डिस्ट्रिक्टचा विश्वस्त म्हणून निवडून आला आहे. अनेक उद्योगधंद्यात निग्रोंना समान वागणूक मिळण्यासपण सुरुवात झाली आहे. या लहान लहान सवलती म्हणजे भिंतीला पडलेले तडे आहेत. भिंत पाडण्यासाठी अविरत श्रम करावे लागतील. मुख्य म्हणजे निग्रोंना आपल्या समाजात आमूलाग्र बदल करावा लागेल. या समाजात क्रौर्य, गुन्हेगारी, स्वैराचार, यांचे प्रमाण फार मोठ्या प्रमाणात आहे. ते सर्व नाहीसे होऊन चांगले नागरिक म्हणून वागावयास त्यानी शिकले पाहिजे. या गोष्टी आपोआप होणार नाहीत. त्याकरिता शिक्षणाची व नोकरीधंद्यात काम करण्याची समान संधि, रहात असतील तेथेच मतदानाचा हक्क इत्यादि गोष्टींची आवश्यकता आहे हे मात्र निर्विवाद.

('टाइम' साप्ताहिकाच्या ७ जून १९६३ च्या अंकांतील एका लेखाचा हा सारांश आहे.)

लेखकांना विनंति

(१) 'नवभारत' मासिकासाठी पाठवावयाचे लेख कागदाच्या एकाच बाजूवर शाईने सुवाच्य लिहावे.

(२) लेखाची पोंच ताबडतोब देण्यात येऊन त्यासंबंधी निकाल सामान्यतः एक महिन्यात कळविण्यात येईल. न स्वीकारलेला लेख परत करण्यासाठी अवश्य तो टपालखर्च पाठवावा.

(३) लेखाची मर्यादा सामान्यतः ४००० शब्दांहून अधिक नसावी. अनेक अंकातून लेखांक देण्यापेक्षा विशिष्ट मुद्यावर स्वतंत्र लेख लिहिणे बरे.

(४) आशयाला बाध न आणता लेखाची मर्यादा कमी करण्याचा अधिकार संपादकमंडळाला राहील.

(५) लेखाबद्दल अल्पस्वल्प मोबदला देण्याचे संपादकमंडळाने ठरविले आहे.

(६) अभिप्रायासाठी पाठवावयाच्या पुस्तकांच्या दोन प्रती येणे लवकर अभिप्राय देण्याचे दृष्टीने असे सोईचे पडते.

(७) लेख, संपादकासाठी इतर काही मजकूर व अभिप्रायासाठी पुस्तके कार्यकारी संपादकांचे पत्त्यावर मुंबईस पाठविणे.


अ आ
इ ई उ ऊ ए ऐ
ओ औ अं अः
क ख ग घ ङ च छ ज झ ञ
ट ठ ड ढ ण त थ द ध न
प फ ब भ म य र ल व श
ष स ह ळ क्ष ज्ञ
मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष




मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष